

LEONARDO POLO BARRENA

INTRODUCCIÓN A HEGEL

Edición y presentación de Juan A. García González

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 124/2010
Pamplona

Nº 217: Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*.

© 2010. Leonardo Polo Barrena

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN: POLO Y HEGEL (Juan A. García González).....	7
1. Polo sobre Hegel: finales de los años setenta.....	7
2. Hegel en Polo	10
2.1. La negación.....	11
2.2. Dos ideas hegelianas.....	12
LEONARDO POLO: INTRODUCCIÓN A HEGEL	17
I. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE HEGEL	17
1. La primera formación	17
2. Jena y Nüremberg.....	20
3. Heidelberg y Berlín	24
II. INTERPRETACIONES DEL PENSAMIENTO HEGELIANO.....	31
1. Jena frente a Berlín	31
2. El ave de Minerva levanta el vuelo al atardecer.....	33
3. Ambigüedad de una decadencia en la filosofía hegeliana.....	36
4. La justificación del posthegelianismo	38
5. La interpretación de la historia: de Grecia a Alemania	41
6. El individuo y la acción.....	46
III. INTERPRETACIÓN SISTEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL	51
1. El ideal del saber en Hegel	51
2. El concepto como totalidad	55

3. El concepto como génesis	56
4. Sistema y contenidos del pensamiento hegeliano	60
5. Dificultades de la dialéctica.....	65
 IV. LA UNIDAD EN HEGEL	73
1. La unidad circular del sistema hegeliano	73
2. Hegel y el neoplatonismo	76
3. La pretensión de unidad absoluta	78
4. El todo y las partes	82
5. El concepto y la unidad lógica	84
6. La falta de lógica en la época	89
7. La “Fenomenología del espíritu”	92
8. La historia y el tiempo	97
 V. LA LÓGICA DE HEGEL	103
1. El problema de la referencia.....	104
2. Lógica y realidad	108
3. Contenidos de la “Ciencia de la lógica”	111
4. Primera y segunda negación.....	113
5. La unidad sintética.....	114

PRESENTACIÓN: POLO Y HEGEL

Presentamos en este libro unas lecciones sobre Hegel impartidas por el Profesor Leonardo Polo durante el curso 1981-82 en la Universidad de Navarra. El curso fue grabado y transcrito por la Dra. M^a José Franquet, y entregado recientemente al legado de la obra de Polo que se custodia en el Departamento de Filosofía de esa Universidad. El texto original incluye como primera fecha, pasada ya la mitad del curso, la de 20 de marzo de 1982; y la última fecha a que se refiere, casi al final del texto, es la de 26 de abril de 1982. Las clases que median entre aquella primera fecha y la del 2 de abril de 1982 componen los seis primeros epígrafes del capítulo cuarto de este libro; y su texto escrito fue presentado como la contribución de Leonardo Polo al congreso *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel*, celebrado en la Universidad de Málaga los días 21 a 24 de septiembre del 2009. Como se apreciará al leerlo, el curso carece de una conclusión: parece que termina de un modo un tanto brusco, o sin justificar; con todo, su contenido nos ha parecido lo suficientemente íntegro como para darlo a la luz. El texto ha sido corregido por mí sólo en estos dos aspectos: para adaptar su forma oral al estilo escrito, y para dividir en capítulos y epígrafes lo que era un discurso más bien seguido.

1. POLO SOBRE HEGEL: FINALES DE LOS AÑOS SETENTA

Quisiera ahora enmarcar este curso dentro del conjunto de la obra de Polo; en particular dentro de aquellos textos que ha dedicado Polo al pensamiento de Hegel.

Polo había escrito sobre Hegel el capítulo segundo, titulado *El ser como identidad en Hegel*, del libro *El acceso al ser*, publicado en 1964¹. La atención de Polo a Hegel en ese libro fue global y directa, y con una intención preferentemente metafísica: distinto del ser como ser de la esencia, está el ser

¹ Sobre el particular, cfr. MUNIVE, E., *La pugna con Hegel en "El acceso al ser"*. *Miscelánea poliana*, IEFLP 6 (2006), pp. 56-67.

extramental; y en ese ámbito, la propuesta poliana es que la identidad es originaria, irreductible a lo actual: frente a la presencia, por tanto, el abandono de la presencia. Si la abandonamos podremos distinguir los primeros principios: la identidad originaria del ser divino distinta de la persistencia no contradictoria del ser creado.

Pero en aquella época todavía no había tenido lugar la lucha de Polo con el planteamiento hegeliano. Porque hubo una lucha con Hegel, reconocida expresamente por Polo (*mi lucha con el planteamiento hegeliano terminó varios años antes de la exposición contenida en este libro*²; y acontecida, creo yo, en los años setenta, en su segunda mitad. Una muestra de que es en estos años cuando Polo estudia más a fondo a Hegel y va madurando su comprensión de él, está en la diferente simbolización poliana de los tres momentos de la dialéctica hegeliana: la que aparece en *La crítica kantiana de la razón*³, curso de 1974-75, es “A”, “no-A” y “no-no-A”; mientras que la que aparece en el artículo *El hombre en nuestra situación*⁴, de 1979, es ya la más usual de Polo: “A”, “no-A” y “A y no-A”.

Parece que Polo tuvo a comienzos de esta década algún problema de salud, que incluso le retiró algún tiempo de la docencia. Por otro lado, a algunos les producía la impresión que Hegel le convencía a Polo, y que entonces Polo tenía ante sí el problema de cómo refutarle desde sus propias convicciones. En la Universidad de Navarra y en otros centros universitarios, empezó a correr la voz de que Polo era hegeliano (el mismo Polo ha dejado constancia de esa maledicencia al relatar, *como anécdota, que algunas personas han sostenido que dependo de Hegel. Sin embargo, si bien es verdad que me he ocupado de ese autor, nunca he sido hegeliano*)⁵.

Y es que, aunque siempre desde los años sesenta en sus cursos había explicado a Hegel, efectivamente en la segunda mitad de la década de los setenta y comienzos de los ochenta Polo dedica una atención preferente a Hegel. Esa dedicación culmina en el libro *Hegel y el posthegelianismo*, publicado por primera vez en 1985⁶; y en él Polo declara recoger *exposiciones sobre Hegel y su repercusión histórica dictadas entre 1975 y 1981*⁷. Pero ese

2 *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsá, Pamplona 1999², p. 16.

3 Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175, Universidad de Navarra, Pamplona 2005, p. 67.

4 *Nuestro tiempo*, Pamplona 295 (1979), p. 31.

5 Prólogo a la *Antropología trascendental I: La persona humana*. Eunsá, Pamplona, 1999, p. 12.

6 Universidad de Piura, Piura (Perú).

7 *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsá, Pamplona 1999², p. 15.

libro no incluye todo lo que Polo había escrito sobre Hegel, sino que, como allí mismo se dice, *entre el material disponible se han elegido*⁸ algunos textos concretos.

Antes de la publicación de ese libro, Polo había dedicado otros estudios, todavía inéditos, al pensamiento hegeliano. Mencionaré los siguientes: *El error en Nietzsche y Hegel*, un curso impartido en Pamplona en 1977; *El pensamiento de Hegel*, un curso dictado en el ICE de la Universidad de Málaga en 1980; las once *Lecciones sobre Hegel* impartidas por Polo en la Universidad de Piura (Perú) en 1984; y la famosa reseña al libro *Hegel*, de Kostas Papaioannou⁹. Famosa, aun estando inédita, por ser más larga que el libro reseñado; parte de esa reseña se incorporó luego al libro sobre Hegel. Además de éstos, hay en el archivo de la obra de Polo otra serie de breves escritos (*La interpretación de la historia en Hegel, Hegel y la cristología*, etc.) y otros fragmentos mecanografiados –algunos por mí en torno al año 1980–, indicativos también de la intensa dedicación de Polo a Hegel en esta época. Son, pues, muchos los materiales de los que Polo entresacó *Hegel y el posthegelianismo*.

En ese libro Polo hace una exposición de Hegel que toma como central su obra *Ciencia de la lógica*; tan es así, que yo intenté justificar con algunos argumentos esta preferencia de Polo cuando escribí una reseña de la segunda edición del libro¹⁰. Y precisamente el curso que ahora presentamos son unas lecciones sobre Hegel tendentes a justificar esa posición: la centralidad de la *Ciencia de la lógica* en el pensamiento hegeliano. Por esta razón hemos titulado el presente libro como *Introducción a Hegel*, pues parece pertinente su lectura antes de la de *Hegel y el posthegelianismo*: es lógicamente anterior.

Tanta dedicación a Hegel por parte de Polo, permite, en mi opinión, invertir la consideración: ¿cuánto de Hegel quedó en Polo? Se trata de plantear si hay algún influjo del pensamiento hegeliano en la filosofía de Polo.

8 *Id.*

9 Escritor griego, comunista y conocido por sus estudios sobre Marx: *La crisis del marxismo* (1954), *El marxismo, ideología fría* (1967), *Sobre Marx y el marxismo* (1983). Escribe su libro *Hegel* en 1962 (Seghers, París), y se traduce al español en 1975 (Edaf, Madrid); ésta es la edición que está en el archivo de la obra de Polo, posiblemente objeto de la reseña, que dataría entonces también de la segunda mitad de la década de los setenta.

10 Cfr. A propósito de “Hegel y el posthegelianismo”, en *Studia poliana*, 2 (2000), pp. 213-21. He desarrollado más esa idea, y esa justificación, en *Libertad y saber (en torno al párrafo 244 de la “Enciclopedia”). Una discusión acerca del intelecto personal*, mi contribución al congreso *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel*, Málaga 21 de septiembre del 2009.

2. HEGEL EN POLO

Y la respuesta directa a esta cuestión no puede ser más que una negativa contundente. Los planteamientos filosóficos de Hegel y de Polo son enteramente diferentes; no hay nada de idealismo, ni de hegeliano en la filosofía de Polo.

Metódicamente, nada puede haber más opuesto al primado hegeliano de la presencia (*lo más alto* –dice Hegel: *das höchste*–, *lo más importante de todo es el presente*)¹¹ que la propuesta de que la presencia es un límite que cabe abandonar. Temáticamente, nada hay en Polo de esa pretensión de un saber absoluto, de una verdad total, que integre y enjuicie todas las formas y figuras del espíritu mostrando su razón, sentido y alcance; nada, pues, de confundir la inteligencia humana con la divina, máxime cuando la inteligencia humana tiene un punto de partida limitado. Además, frente a la historiología hegeliana, Polo procede a su peculiar *formalización del proceso histórico*¹².

Y no sólo es que sean, el de Polo y el de Hegel, dos planteamientos filosóficos enteramente divergentes; sino que la filosofía de Polo aspira a ser una contestación al idealismo hegeliano. Polo entiende su filosofía como una ampliación respecto del pensamiento clásico: la ampliación de la consideración trascendental para descubrir los trascendentales personales; se propone añadir a la metafísica clásica una antropología trascendental. Pero Polo entiende también su filosofía como una rectificación profunda de la filosofía moderna; aceptando su orientación o propósito en parte –una consideración de la persona en primera y no en tercera persona–, con todo y con ello el pensamiento moderno requiere una interna corrección, no una mera ampliación. Y, en este sentido, dice Polo, *la detección del límite mental no es independiente de la tarea de superar el idealismo*¹³.

La rectificación de fondo a Hegel consiste en declarar la presencia como el límite mental humano, y proponer acto seguido una metodología para abandonar ese límite. En lugar de presencia, de pasado elevado a presencia, en la filosofía de Polo prevalece el futuro: el ser del universo es el después de la anticipación esencial, que no se desprende nunca de la anterioridad temporal; y por tanto la persistencia, la realidad de la secuencia de antes a después. El ser de la persona humana, por su parte, es además, siempre además:

11 Conclusión de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

12 En la primera edición de *Hegel y el posthegelianismo*, esa formalización ocupa el primero de los dos estudios que se incluyen como apéndices: pp. 357-84.

13 *Antropología trascendental I: La persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999, p. 15.

punto de partida y futuro siempre abierto; la libertad trascendental es la posesión de un futuro no desfuturizable.

2.1. *La negación*

Pero ello requiere ajustar cuentas con la dialéctica hegeliana, y en particular tomar partido sobre la negación. Por cuanto Polo afronta esta cuestión, podría decirse que en la doctrina poliana sobre la negación hay algún influjo de Hegel.

En efecto. Polo señala, sobre la inicial abstracción, dos operaciones proscutivas de la inteligencia humana, pero distintas entre sí. A la primera de ellas, a la inferior, Polo la denominó inicialmente generalización, y también reflexión, reflexión lógica; pero luego ya la denomina siempre negación. Se distingue esta primera operación de otra superior, denominada razón, constituida por concepto, juicio y fundamentación. Como de las tres fases de la operación racional prima para Polo el juicio, y el juicio es la afirmación, se distinguen rigurosamente como dos operaciones intelectuales distintas la negación de la afirmación. Hay en ello una incorporación a la epistemología de la negación como específico método intelectual que, evidentemente, es debida a Hegel.

De los tres actos de la razón, en Hegel prima el concepto –como en este libro que presentamos se pone de manifiesto¹⁴; el juicio y la demostración pierden, para él, la unidad que caracteriza al concepto. En cambio para Polo el acto central de la razón es el juicio; porque es superior al concepto, al ser más amplio que él; y porque el raciocinio, en cambio, es más bien como un juicio mediato: la conclusión que se deduce de las premisas. La débil apreciación poliana del razonamiento se debe a que la fundamentación es un conocimiento imperfecto del ser como principio: ya que no hay un solo primer principio fundante. Y se debe también a que conocer el ser como fundamento del pensar es conocerlo relativamente al pensar, quizá no enteramente como él mismo es: más relativo a su creador que al humano pensar. El conocimiento adecuado del ser extramental exige el hábito del *intellectus*, que es superior a la entera razón, y que permite alcanzar la pluralidad de los primeros principios.

Pero la distinción misma de dos operaciones intelectuales, negación y razón, tiene ya el sentido de abrir nuestra mente a la realidad extramental, saliendo de un logicismo inmanentista. Porque la razón exige hábitos, y me-

14 A comienzos del capítulo 3: el ideal del saber en Hegel.

dian­te ellos permite el abandono de la objetividad ideal (es la segunda di­men­sión del abandono del límite). La distinción de operaciones es ya, por tanto, una contestación al idealismo hegeliano.

Y además, aunque incorpore la negación a la epistemología como un método específico, Polo ajusta la noción hegeliana de negación, al menos en tres extremos:

- Al ponerla en otra dinámica que aquella que conduce al concepto¹⁵, Polo rechaza la distinción entre primera y segunda negación (la distinción hegeliana entre negación dialéctica y negación especulativa): para Polo, basta la primera negación para obtener la generalidad, la idea general.
- En segundo lugar, y también porque la idea general no es el concepto, la generalidad remite siempre a los casos particulares: es de algún modo relativa a ellos. De modo que la síntesis hegeliana no consigue desprenderse por entero de la facticidad; no hay completa *aufhebung*. Lo que Polo llamará el *dilema dialéctico*¹⁶ le permite denunciar, por ejemplo, la *paradoja de la alienación histórica*¹⁷; ambas doctrinas apuntan al fracaso de la dialéctica como elevación a concepto.
- Finalmente, Polo admite otras formas de negación, no sólo la oposición dialéctica; e incluso alguna superior a la dialéctica, como es la interrogación heideggeriana.

2.2. Dos ideas hegelianas

Pero aparte de la negación, yo querría exponer dos ideas de Polo que considero tomadas de Hegel. Advirtiéndolo, claro está, que tomadas no significa meramente copiadas o repetidas, sino asumidas, es decir: entendidas, evaluadas, modificadas y adaptadas al propio planteamiento filosófico de Polo.

– La primera es el intelectualismo, que Polo reconoce como de raigambre aristotélica.

Pero el intelectualismo hegeliano no es el aristotélico. El hegeliano es un intelectualismo histórico, historiográfico. Consiste en sostener que el concepto

15 Sobre idea general y concepto en Hegel, puede leerse PADIAL, J. J., *El celofán del concepto. Sobre la transparencia u opacidad de las entidades intencionales. Diálogo Polo-Hegel. Studia Poliana*, 6 (2004), pp. 141-63.

16 Cfr. *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona, 1999², c. I, III, pp. 65-77.

17 Cfr. *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999², v. III, IV-A, pp. 232-6.

total, la unidad sintética de todos los conceptos, o el concepto de los conceptos, es la causa –final– del curso del tiempo histórico (que se distingue así, como tiempo especulativo, del tiempo de la alienación). El acontecer histórico es efecto del concepto.

El intelectualismo aristotélico es, en cambio, cosmológico. Consiste en sostener que los movimientos terrestres son efecto de los celestes; imitan, con el cuadrado de los meteorológicos, el movimiento circular de los astros; el cual, porque la forma circular remite a una inteligencia, es causado a su vez por inteligencias separadas. De esta posición aristotélica deriva la angelología del neoplatonismo árabe medieval.

Naturalmente, Polo no puede aceptar la confusión entre física y lógica, entre la realidad material y la espiritual, que comporta esa deriva del geocentrismo aristotélico hacia las inteligencias separadas. Y, por consiguiente, distingue con precisión la forma circular en cuanto que pensada (es un peculiar abstracto, que se abstrae de la sola imaginación y que permite el acto de conciencia: pensar lo pensado como se piensa, por haberlo pensado), y la forma circular como forma de un movimiento físico, el que causa las transformaciones entre los elementos y los ordena.

Y es aquí, al examinar el valor causal de la forma circular (un asunto que a Polo le costó *tres o cuatro años* precisar)¹⁸, cuando Polo incorpora la noción hegeliana de concepto de los conceptos (por lo demás, también circular), cuyo efecto es la continuidad del tiempo; aunque ahora ya no el tiempo histórico sino un tiempo cósmico. Pero la incorpora ajustada, porque Polo niega que haya un concepto de todos los conceptos; y afirma que la unidad entre los conceptos no es ideal, un nuevo concepto, pero tampoco una realidad explícita, expresada en el juicio (el juicio no es una mera unión entre conceptos); sino un implícito manifiesto con el hábito conceptual. En esa medida, el hábito conceptual es preciso para pasar de concepto a juicio, con lo cual se rectifica también el primado hegeliano del concepto. Ese implícito manifiesto del hábito conceptual es la analogía: la unidad de los conceptos es la analogía; pero todavía implícita, pues su explicitación es precisamente el juicio. La analogía implícita es el movimiento circular, la causa de los movi-

18 Cfr. *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 182, Universidad de Navarra, Pamplona 2005, p. 158.

mientos cinéticos entre los universales –la temática real de los conceptos–, que así son efectos del fin y extrínsecamente ordenados¹⁹.

Entender el movimiento circular como analogía implícita, un implícito que manifiesta el hábito conceptual, permite recuperar la causa final en la comprensión de los movimientos cinéticos entre los elementos; y así reponer el intelectualismo, el primado de la inteligencia sobre el tiempo, sin incurrir en el geocentrismo aristotélico que otorga un juego físico a las inteligencias separadas. A la vez se acepta con Hegel el primado de la inteligencia sobre el tiempo, pero no sobre el tiempo histórico sino sobre uno físico; y se evita la detención de la razón humana en el concepto, descubriendo en el hábito conceptual el medio para avanzar desde él hacia la conexión judicativa.

– La segunda idea poliana que yo veo inspirada en Hegel es la distinción entre la apertura de la persona hacia fuera, y su apertura interior y hacia dentro, tal como la formula Polo en su *Antropología trascendental*. En mi opinión, esa dualidad dentro-fuera está tomada de la resolución de un problema hegeliano que Polo señala en este libro que presentamos: se trata de la conexión entre las nociones hegelianas de idea, concepto y espíritu²⁰.

Lo propio de la idea es la contemplación: se contempla en su concepto. Lo propio del concepto es integrar la totalidad de lo inteligible; algo distinto de contemplar –porque para alcanzar la totalidad se exige el trabajo del negativo, el proceder dialéctico–, pero imprescindible para ello. Y lo propio del espíritu es el tiempo histórico, la transformación de la sustancia en sujeto, la génesis progresiva desde la sustancia espiritual, con el absoluto a la espalda, hasta alcanzar el concepto en el espíritu absoluto.

La articulación hegeliana de esas tres nociones es problemática, pero podría exponerse así. La idea contempla su propio concepto en sí misma, en su interioridad. O bien se distrae y aliena en la exterioridad de la naturaleza, donde está fuera de sí. En la naturaleza es imposible la realización del concepto, porque es extralógica; pero sí cabe generar la sustancia espiritual, el yo, en que el proceso dialéctico puede recuperarse hasta lograr el saber absoluto, donde el concepto se realiza en una subjetividad y para sí mismo. En

19 Cuando se explicita la analogía, las formas físicas –ya categorías, no meros universales– con-causan con el fin, no son meros efectos suyos; y así se amplía la medida en que el fin interviene.

20 Polo trata estas nociones en el capítulo 3 de este libro, al distinguir el concepto como génesis del concepto como totalidad.

suma, la idea se contempla en su concepto, se aliena en la naturaleza y se recupera en el espíritu; son como tres estados de la idea absoluta.

Pues en mi opinión Polo, desplaza de Dios al hombre el sujeto de este planteamiento, de esta diversidad de nociones en juego; y sustituye los tres estados de la idea absoluta por los tres hábitos innatos del intelecto personal humano.

La persona humana, vuelta hacia dentro, no se contempla en su concepto, pero sí sabe de sí misma mediante el hábito innato de sabiduría. Paralelamente, puede olvidarse de sí y abrirse hacia fuera. No mediante una alienación que la sumerja en otra realidad negativamente distinta de la suya; pero sí mediante una alteración, por la que la persona humana se abre a otra realidad que no es la propia. Pero la persona humana, dice Polo, es generosa, y no le importa olvidarse de sí para abrirse tranquilamente a lo otro. La alteración de la persona humana corresponde al hábito innato de los primeros principios, mediante el que conocemos la realidad extramental, otra que la personal. Finalmente, la persona humana es fecunda, y acepta suave y dócilmente su propia su esencia; está así dispuesta como un yo (a su vez dual: ver y querer), al frente de toda su operatividad natural, orgánica y espiritual. Es el hábito innato de la sindéresis.

Los tres hábitos innatos de la persona articulan las nociones básicas del sistema hegeliano, pero cambiando su sujeto: del intelecto divino al intelecto personal humano.

* * *

En definitiva, presentamos esta *Introducción a Hegel* como un libro breve que expone la personalidad intelectual de Hegel y los principales motivos de su pensamiento de un modo bastante claro, y muy próximo a la letra de los textos de Hegel y a sus preocupaciones más vitales. Por tanto, no se trata de un libro para especialistas, sino abierto a cualquier filósofo o persona interesada en Hegel. Pensamos que el lector terminará satisfecho después de haberlo leído, y en eso confiamos²¹.

Juan A. García González
Universidad de Málaga

21 En cuanto al texto que reproduce las lecciones de L. Polo, los títulos que separan los diversos epígrafes pertenecen al editor. En cambio, las notas al pie de página son también palabras de Polo, pero que, por no ser tan relevantes como el texto, se han puesto al pie de página.

LEONARDO POLO: INTRODUCCIÓN A HEGEL

CAPÍTULO I BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE HEGEL

La vida de Hegel va del 17 de agosto de 1770 al 14 de noviembre de 1831, año en que Hegel muere por una epidemia de cólera.

1. LA PRIMERA FORMACIÓN

Había nacido en Stuttgart, y realizó sus primeros estudios en el instituto de su ciudad natal; estos estudios de adolescente están ocupados sobre todo por los clásicos: Hegel tenía gran afición a los griegos, a los que estudió brillantemente. Este es el primer poso de la formación de Hegel.

En segundo lugar recibe un estrato cristiano en su educación. Porque de Stuttgart pasó con una beca a estudiar, entre 1788 y 1793, en el seminario de Tubinga, llevado por pastores luteranos. Tubinga era también por aquél entonces un gran centro de estudios clásicos. Al principio los luteranos eran poco amigos de los estudios clásicos: recuerden ustedes el horror de Lutero a la filosofía; pero en Tubinga hay ya otro espíritu: sigue siendo protestante, pero la razón, el conocimiento, no están ahora descalificados.

En Tubinga, Hegel coincidió con dos grandes personajes: Schelling y Hölderlin. Es una fase de delirante clasicismo, de un entusiasmo grandioso. Recuerden que estamos en pleno romanticismo, un romanticismo muy optimista. Los jóvenes románticos creen que tienen la posibilidad de conseguir una edad de oro, una última fase de la humanidad en sentido escatológico. Pero este excesivo entusiasmo da lugar también a grandes crisis. ¿Saben ustedes que Hölderlin, poco después de 1806, tuvo un ataque de locura? Schelling tenía en aquel entonces una idea fundamentalmente abarcadora, quería superar todo subjetivismo, todo egoísmo. Se trata de un entusiasmo juvenil, al que luego Hegel se refiere con palabras un poco tristes en la *En-*

ciclopedia, en el desarrollo de la teoría de las edades. En ese desencanto está retratado él mismo, su autoexperiencia. Dice que la juventud lo que quiere lo quiere ya, inmediatamente: tiene una intención de absoluto inmediato; en eso consiste la inmadurez, y al mismo tiempo lo ideal de la juventud. La juventud de Hegel es tremendamente idealista.

Hegel abandona el seminario en 1793. No ejerció nunca como pastor, fundamentalmente por un problema económico. Al acabar sus estudios de Tübinga se coloca como preceptor (1793-1800): da clases privadas para poder ganarse la vida. Son siete años, de los que pasa cuatro en Berna y tres en Frankfurt. El período de preceptor está caracterizado por las siguientes notas:

1. En primer lugar porque es un momento en el que Hegel tiene mucho tiempo y estudia; tiene además una gran capacidad de asimilación. Estudia fundamentalmente a Kant (hay una fase kantiana de su formación hacia 1794); estudia también a Fichte, y se da cuenta de la relación que hay entre ambos; y estudia además lo que va publicando Schelling. Hay también una fuerte influencia de Rousseau, uno de los grandes pilares de la formación de Hegel. Por otra parte está al tanto de los acontecimientos: la revolución francesa, el comienzo de Napoleón.

2. En segundo lugar influye en él una profunda meditación de la vida de Cristo; es ahora cuando Hegel profundiza en sus estudios teológicos hechos en Tübinga.

3. En tercer lugar, en el año 1795, tiene lugar lo que él llamará su *crisis hipocóndrica*. Esta crisis seguramente es una depresión, un fuerte *stress*, producido por escaseces, y por el entusiasmo característico de la juventud.

Berna, por otro lado, pone a Hegel en contacto con la burguesía. Hegel está humillado fuera de la universidad y, además, la burguesía le disgusta. Empieza entonces a olfatear lo que hay de malo en su época, lo que no puede estar de acuerdo con el ideal romántico. En Frankfurt, Hegel se da cuenta de la situación alemana: Alemania no es un estado, es una pluralidad de pequeños estados; y eso le produce una sensación de desaliento. Esa constitución política no está a la altura ni de la época ni su ideal. Por tanto, ni acepta la burguesía de Berna, ni los pequeños funcionarios de Frankfurt: la manera mediocre de conducir la política no le convence en absoluto.

Como se puede apreciar, Hegel tiene en estos momentos una acumulación de factores diversos tales como la influencia de Kant, la reflexión sobre la idea de Cristo, en un intento de captar lo que significa en último término Jesús, problemas psicológicos muy agudos en conexión con la captación de la insuficiencia de su época, etc.

La conciencia de ello, el tratar de dar una explicación a eso que le está pasando, le mueve a dictaminar que esta situación es la *soledad del individuo*. Esa es la enfermedad del alma, la enfermedad del espíritu. Pero estar sólo, sentirse en desacuerdo con lo que hay, con la época, es descubrir la individualidad. Hegel también se da cuenta, porque posee una mentalidad sintética, de otra cosa: que eso es completamente distinto del ideal clásico. De aquí viene su interpretación de Grecia como una fase histórica en la que no existe el individuo, en tanto que un griego pertenece a una colectividad armónica.

Todo su ideal clásico se tiñe en ese momento de un fuerte tinte político, y también antropológico. Indica que una nueva Grecia no se puede hacer, y lo que lo impide es la disgregación. Grecia fue una época feliz en que existía, como dice Hegel, la cosa común; y los individuos no sentían su yo, sino que comunicaban con la cosa común. Eran los que adquirirían su propia conciencia por la participación en los asuntos de la *polis*. Los individuos no sentían entonces su yo, era una fase anterior al descubrimiento del yo.

Lo que precede se vincula con su meditación sobre Cristo. Hegel considera que Cristo es un fracaso, pues se queda sólo. Tiene dos escritos inéditos al respecto; aunque todo lo que escribe en esta época no se publica hasta nuestro siglo. Dilthey creyó que se debía estudiar más al Hegel juvenil, y propuso a uno de sus colaboradores, Nohl, que hiciera una edición de los escritos del joven Hegel (1911). Por tanto, los escritos hegelianos de juventud no se conocen hasta el siglo XX.

Como se puede apreciar, Hegel conecta todo: la filosofía, la religión, la Grecia clásica, Cristo, él mismo...; él descubriéndose en su desgraciada individualidad, como si hubiera despertado de la Hélade griega a un espíritu carente de sentido solidario, como es el caso tanto de los comerciantes de Berna como de los individuos autónomos alemanes.

Hegel se apasiona por la política. En esto se parece bastante a Platón. Hay una carta de Hegel a Schelling, de finales de este período, en que dice “lo que más tendríamos que hacer es política, esto es lo que más me va porque es el gran problema”. Descubre entonces lo que él llama la bestia negra, la economía. Hay por esta época un comentario –que se ha perdido– a un libro de un economista inglés que se llama Stewart, de la línea liberal que fraguó en la escuela de Manchester.

Hegel está en posesión de una serie de cosas fragmentadas en su mente y que buscan la unidad. Es una mente en que luchan muchos contrapuestos: ¿qué puede ser la tradición judía?, y eso ¿qué tiene que ver con Grecia?, ¿qué

me pasa a mí como cristiano?, ¿qué hace Kant?, ¿y los burgueses?, ¿y los franceses? Y yo soy un pobre hombre, pero ¿por qué soy un pobre hombre? Estoy solo, y por eso me descubro como un yo. ¿Qué ha pasado?

Hegel empieza a adquirir lo que podríamos llamar conciencia histórica. Y empieza a trabajar en una de las líneas teóricas que se están abriendo paso en su mente en este momento: ¿por qué Grecia decayó?, ¿qué ha pasado entre Grecia y nosotros, para que la situación en que nos encontramos sea tan rara, tan antihelénica, tal que puede haber un individuo, Hegel, que no puede darse en Grecia? Y es que en Grecia no hay individuo, no hay desgracia subjetiva; y si la hay, entonces Kant no va bien encaminado: porque en Kant hay demasiado sujeto y en Fichte todavía más. ¿Qué pasa aquí?

Si Hegel no hubiera tenido un corazón de vieja roca, como dice él, corazones que no se parten, que cogen este asunto tan complicadamente disgregado y lo transforman en un impulso, entonces naturalmente se hubiese transformado en un escéptico, o mejor dicho, en un relativista. Hubiera sucumbido; o se hubiera vuelto loco definitivamente, como le sucedió a Hölderlin. En este momento Hegel es una personalidad en ebullición.

En esa carta a Schelling en la que dice que el problema es fundamentalmente político añade: sí, pero el problema político hay que resolverlo con una filosofía, hay que hacer filosofía. Es curioso el paralelismo con Platón en este punto. Porque Platón también lo dice: que a él lo que le gustaba por encima de todo era la política. Pero propiamente hablando, en su tiempo, no se podía hacer política, porque la situación de Atenas estaba tan destrozada después de los tiranos, y vigente aquella democracia de los sofistas, que la única solución era hacer filosofía²².

2. JENA Y NÜREMBERG

Schelling llama a Hegel a la universidad de Jena en 1800. Hegel acude allí como *privatdozent*, pues no tiene cátedra. En Jena el gran filósofo alemán es Schelling: es el protagonista de la universidad y el amigo de Hegel, pues su ruptura no se produce hasta el año 1808. En este momento, aunque Hegel no está de acuerdo con Schelling, puede colaborar con él por varias razones: una es porque está aún en mayor desacuerdo con Fichte.

De la fase de Jena se conservan también unos escritos inéditos. Hay también otros textos de este periodo que Hegel sí publicó. Ambos están recogidos

²² Recuérdese que en la *República* la filosofía y la política son lo mismo para Platón; en la *República* está toda la metafísica de Platón, y al mismo tiempo está toda su teoría del estado.

en la edición clásica de sus obras, por ejemplo la que apareció en 1927, la que conforman 16 tomos. El primer volumen empieza con un escrito publicado en Jena: *La diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, en el que ataca a Schelling muy fuertemente.

Además de esto, en Jena se publicaba una revista de filosofía, el *Anuario crítico de filosofía*, dirigida por Schelling. En ella colabora Hegel, y se ve cómo es casi un adjunto de Schelling; vive a su sombra porque no tiene otro remedio. Allí publica los preliminares de una obra que tendrá una influencia histórica muy importante: es la *lógica de Jena*, fechada en 1802.

De esta época también es un escrito no publicado, *El sistema de la moralidad*, obra que junto con el *fragmento de 1800* recoge el pensamiento del período Berna-Frankfurt repensado; ambos serán publicados póstumamente. Estos escritos tienen ya una teoría de la economía, de la técnica, del maquinismo; y en ellos está pensada la cultura mecanicista del siglo XIX.

La obra más importante de este período es *La fenomenología del espíritu*, escrita a finales de 1807. En esta obra Hegel ya está totalmente apartado de Schelling y trabajando en su propio sistema. Es la primera obra distintiva, no sólo respecto de Schelling, sino también respecto de Fichte.

Si Hegel pudo estar en Jena no fue solamente porque le llamó Schelling, sino porque murió su padre y le dejó una pequeña herencia, con la que pudo mantenerse. En 1807 ya no tiene dinero y tiene que emigrar de Jena a Bamberg. Hegel está aquí dedicado a una febril escritura que tiene como resultado el *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu*, que es posterior a ese libro. Lo conforman 70 páginas grandiosas, escritas seguramente en una semana. En Bamberg dirige también un periódico, pues ésta es su manera de ganarse la vida. Se trata de un período de un año, en que después de ese gran estallido que es la *Fenomenología*, Hegel está dedicado a su actual oficio; un oficio que le permite estar al tanto de muchas cosas, de la actualidad de muchos lugares.

Con todo, es una fase de decaimiento, porque ha sido alejado de la filosofía. Aunque *La Fenomenología* empieza a cuajar, y revela que Hegel está a la altura de Fichte y Schelling, aún pasarán unos cuantos años antes de que su pensamiento triunfe. *La Fenomenología del espíritu* ha tenido una influencia histórica gigantesca. Hay muchas cosas que uno lee por ahí que ya están en la *Fenomenología*. Es una obra un poco curiosa, con un problema de estructura evidente: no está hecha de una vez. *La Fenomenología* tiene como dos partes. Hay estudios sobre la génesis y estructura de este libro, como el de Hippolite, que indaga el material que fue recogiendo Hegel en esa obra. Pero como no

conservamos ese material, resulta un problema. De todas formas, está claro que no es una obra única²³.

Lo único que parece claro es que hay dos temas centrales en la *Fenomenología*, aparte de otra enorme cantidad de cosas metidas en ella. Hay dos preocupaciones centrales: por una parte, una especie de intento de llegar desde la sensación, desde la sensibilidad, a la razón; problema éste que Hegel no resuelve bien. Y por otro lado, una teoría de la autoconciencia, que está vinculada a una historiología. Aquí la historia para Hegel es la historia de la autoconciencia, la teoría de los modos de la conciencia, de los distintos tipos de conciencia; y esa historia empieza en Grecia. En esta obra Hegel da su primera solución sistemática al problema de cómo ha venido lo que ha venido después de Grecia: de por qué decayó Grecia, y cuál ha sido la historia de Europa después de Grecia.

Hegel se detiene bastante también en la crítica al moralismo kantiano; y hay también una reflexión sobre la conciencia ilustrada, que es una teoría de la Ilustración muy curiosa, y con la que se abre ya a la solución propiamente hegeliana de esos problemas que ocupaban su cabeza.

Hegel nunca ha sido un escéptico o un relativista. Su viejo corazón de roca ha aguantado, y ahora está en condiciones de forjar la solución, la solución a los desgarramientos mencionados, que consiste en lo que él llama el *espíritu absoluto*. La primera formulación de la teoría del espíritu absoluto está al final de la *Fenomenología*, en su teoría del arte, de la religión y de la filosofía, que son las tres formas del espíritu absoluto.

En este siglo XX, no en el XIX (en el XIX se dio preferencia al período de Berlín). Se vio la *Fenomenología* como la obra más valiosa de Hegel; entre otras cosas porque con esta obra se puede decir que Marx da un paso más allá de ella. Es, por otra parte, una obra bastante comprensible porque hay mucho contenido intuitivo, y por eso mismo es también una de las obras más accesibles. Es una obra de primera madurez, pero no la obra definitiva de Hegel.

Después de Jena y Bamberg, Hegel vive en Nüremberg entre 1808 y 1816: como profesor de un gimnasio, y desarrolla una gran actividad organizadora en ese instituto para lograr sacarlo adelante. Hegel contrae matrimonio en Nüremberg. Se casa en 1811 con una aristócrata, María Tucher, con la que tuvo dos hijos. La historia familiar de Hegel es divertida y trágica a la vez. Tiene importancia porque Hegel sacaba de su experiencia toda su filosofía. La teoría de la familia de Hegel es muy curiosa y bastante aceptable en mu-

23 Con todo, yo no estoy muy de acuerdo con esas reconstrucciones históricas.

chos aspectos; no tanto en otros. Filosóficamente lo más importante de esta época es la publicación de “la gran lógica” cuya primera parte fue editada en 1812; la segunda, en 1813; y la tercera, en 1816.

Además de la *Ciencia de la lógica*, Hegel se dedica a repensar lo que podríamos llamar su filosofía general, es decir, repensar lo mismo que había hecho en el período de Jena, en el que la gran obra es la *Fenomenología*, que es historia espiritual de la conciencia, pero en el que también está la “lógica de Jena” y la tesis doctoral que leyó en esa ciudad, junto con una disertación en latín que se llamó *De orbitis planetarum*, con la cual Hegel atacó a Newton, y se metió en astronomía (y se equivocó).

Es conocida la anécdota que se cuenta de esa tesis. El tribunal le dijo: “esto que usted dice aquí no está de acuerdo con los hechos”, a lo que Hegel respondió: “pues peor para los hechos”. Esto es muy indicador de la actitud de Hegel hacia la ciencia. También es muy indicador el título que le pone a su obra de lógica *Ciencia de la lógica*. La lógica es la metafísica, la lógica es el saber absoluto; la lógica es pues el estudio de Dios, el proceso de Dios en sí.

Esa obra es monumental. Para mí la obra más grande de Hegel, la central, en la que Hegel repiensa, con el intento de presentarlo de forma sistemática, lo que había pensado ya en Jena. Esto tampoco lo publicó: son obras póstumas, publicadas en 1940 por Rosenkranz. Se trata de los famosos póstumos de Nüremberg, que se conocen como *propedéutica filosófica*: una preparación para la filosofía o una exposición, a nivel un poco simplificado, de la filosofía. Vienen a ser los precedentes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, obra posterior.

El período de Nuremberg lo podemos considerar como una especie de relanzamiento. Es un período largo, son ocho años, y Hegel ya está maduro, tiene un bagaje de conocimientos enorme, y la preocupación sistemática empieza a hacerse muy presente. Tiene ya el criterio, ha logrado el criterio con el que va a hacer su propia filosofía, la que le va a distinguir de Fichte y Schelling.

Fichte muere en 1814 mientras Hegel está en Nüremberg. Por otra parte, durante su estancia en Nüremberg el mundo cambia de signo con la derrota de Napoleón y la aparición de la contrarrevolución. Sin embargo, Hegel mantiene su preocupación política: no está alejado de ella, y empieza a pensar si puede hacerse algo diferente de lo que prometía la Revolución Francesa.

Alguien ha señalado que Hegel chaquetea en este momento, que se pasa de bando, que intenta un nuevo modelo político apto para una nueva situación²⁴.

Hegel tiene una serie de aforismos que están recogidos por Hoffmeister. Hay un aforismo de Hegel que dice: “no puedes ser tú mejor que tu tiempo, en el mejor de los casos estarás a su altura”. En este aforismo tal vez se registre la idea del chaqueteo, pero no es este el único aforismo. Hay otros acerca del tiempo, en que Hegel no dice esto, sino que “uno puede ser superior a su tiempo, si lo eleva a concepto”. Aquí tenemos el asunto de la *elevación a concepto*.

Podríamos decir que en este periodo Hegel es menos fogoso, más metido en la filosofía, sin por ello dejar la política; pero más centrado en sacar adelante un sistema total del saber. Yo creo que son rasgos que ya se notan claramente en la fase de Nüremberg, y que tienen ese magnífico resultado que es la *Ciencia de la lógica*, obra realmente sorprendente, genial.

3. HEIDELBERG Y BERLÍN

En 1816 Hegel es llamado a Heidelberg como profesor universitario. Este período es corto: son dos años (del 16 de octubre de 1816 al 16 de octubre de 1818), y luego es llamado como catedrático a Berlín.

En Heidelberg publica fundamentalmente *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La primera edición es de 1817. Es algo así como un manual de su propia filosofía, en que están compendiadas, digámoslo así, las tres partes de la filosofía de Hegel que son la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.

Yo no suelo recomendar que se lea la *Enciclopedia* si se quiere entender a Hegel, porque es un poco fácil: no me parece que se deba entrar en Hegel por ahí, si se quiere estudiar a fondo a Hegel. La *Enciclopedia* es un compendio que no sirve para estudiar a fondo su pensamiento. ¿Por qué no se debe empezar por ahí? Porque Hegel no es resumible. En definitiva, este esfuerzo didáctico de poner toda su obra, todo su pensamiento, encerrado en un volumen es un poco engañoso. La filosofía de Hegel tiene muchas más revueltas que las que aparecen en la *Enciclopedia*; por eso la *Enciclopedia* fue mejorada posteriormente. Esta primera edición de 1817 consta de 477 párrafos; como es un resumen, está hecho en pequeños fragmentos. Hay tres secciones, sus correspondientes capítulos y éstos divididos en párrafos. Cada uno de los

²⁴ Hegel ha sido muy difamado por ello, se le ha considerado un oportunista. Oportunista también en su filosofía: ha pensado *ad hoc*, ha pensado para el tiempo.

parágrafos desarrolla una noción. La propuesta no es demasiado hegeliana, porque Hegel no es un filósofo de la definición; Hegel no es un filósofo del párrafo, sino que es el filósofo de la totalidad, de la frase especulativa. La frase especulativa es una frase entera, es todo dicho de una vez. En consecuencia, decir las cosas por partes produce una falsa impresión de sinopsis que no es algo profundamente hegeliano.

La *Enciclopedia* fue retocada por Hegel dándose cuenta de que era demasiado escasa, de que no se adaptaba bien a su pensamiento. Fue retocada en dos ocasiones durante la vida de Hegel: en 1827 y 1830. Hay, pues, tres ediciones de ella en vida de Hegel. La diferencia entre las posteriores y la primera está, ante todo, en que aumenta los párrafos (100 párrafos más: en vez de 477 son 577), a los que añade como colofón el pasaje de Aristóteles en que habla de la *noesis noeseos*, y también algunas notas. Estas notas son observaciones laterales, o aclaraciones; y son seguramente lo más valioso de la *Enciclopedia*. En 1833, muerto Hegel, aparece una nueva edición hecha por sus discípulos, en la que los éstos aumentan las notas, los desarrollos, de cada uno de los párrafos. Con lo cual estas ediciones tienen algún valor añadido más. En definitiva, las más amplias que nos han quedado son las que se editan en 1830 y 1833. Están un poco más logradas, pero se nota que Hegel nunca estuvo muy satisfecho de ellas, nunca pensó que exponer su filosofía así fuese adecuado.

Hay otra cosa interesante en el período de Heidelberg, y es un estudio político: el estudio de unos debates parlamentarios que hubo en Gutenberg al día siguiente del Congreso de Viena. Hegel publica en el *Anuario literario* (revista que se editaba en Heidelberg) un comentario del sentido de esos debates. Ahí esta preludiada su gran teoría política que seguramente estaba ya comenzando a escribir en esos años, y que publicará más tarde, en el período de Berlín.

Éste se extiende a partir de 1818, y es el último período de la vida de Hegel, interrumpida de una manera un poco prematura por su muerte a los 61 años. Estaba sumamente lúcido, y seguía teniendo una capacidad constructiva grande. De modo que podemos decir que Hegel no acabó su filosofía, sino que fue truncada por la muerte. En Berlín ocupó la cátedra de Fichte. Éste había enseñado antes en esa ciudad, pero ahora Hegel es el indiscutido. El período de Berlín es el período glorioso de Hegel: es el gran maestro, el máximo filósofo alemán. Es aquí donde aparece la fase conclusiva de su filosofía (aunque no se puede decir que en definitiva sea su último período, puesto que su muerte le sorprendió en pleno trabajo).

Puede decirse que el período de Berlín es una reconsideración de la *Fenomenología del Espíritu*. Los temas ya aparecidos en la *Fenomenología* son vueltos a pensar, lo cual quiere decir que son pensados con mayor extensión: son reconsiderados (en gran parte); son replanteados, con modificación de planteamientos. Pero al mismo tiempo no son pensados en una unidad entera, sino que esa recomposición se hace por partes.

En este momento Hegel ya tiene muchos discípulos, y éstos le toman cuidadosamente apuntes. Pues las consecuencias de esas notas son las lecciones, no publicadas por Hegel y en parte póstumas también. Tuvo buenos discípulos y éstos le preguntaban muchas cosas a las que Hegel no siempre sabía cómo responder. Eran alumnos listos, y además tan fervientes hegelianos que se habían colado por él, pues intentaban resolver problemas que hay en la filosofía de Hegel, aunque con poco éxito, que ni el maestro acababa de solucionar. Algunas cosas de las que dijo a los discípulos, sobre todo al final de su vida, son muy interesantes, pero otras veces se abstiene y calla.

Con todo, hay una gran obra en la que se desarrollan muchos temas de la *Fenomenología*, que ahora podríamos llamar ya “Filosofía del espíritu”²⁵. Esa gran obra de Hegel es la *Filosofía del derecho* que se publica en 1821. Tiene un prólogo colosal, como el de la *Fenomenología*, donde aparece el asunto de que “lo real es racional y lo racional es real”. Un prólogo que está fechado y firmado por él, en 1820. De manera que, de acuerdo con la costumbre de Hegel de redactar los prólogos después de la obra (una costumbre muy buena por otro lado), se debe de pensar que Hegel había empezado a redactar la *Filosofía del derecho* tiempo antes.

La *Filosofía del derecho* es una obra en la que ya el ritmo triádico de la dialéctica es muy claro. Y está dividida consecuentemente en tres partes, lo mismo que lo están en definitiva la *Ciencia de la lógica* y *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Esta especie de afición de Hegel al número tres (que es la misma estructura de su dialéctica) se debe seguramente también al trasfondo trinitario que tiene todo el pensamiento de Hegel, porque Hegel es un teólogo: herético, pero teólogo. La elaboración filosófica más importante, al menos por su tamaño si no por su profundidad²⁶, el sistema más grande y más completo de toda la filosofía moderna es un tratado de teología.

25 La *Fenomenología del espíritu* se transforma en “Filosofía del espíritu”.

26 Me parece que Leibniz es más potente que Hegel, aunque no escribió un sistema completo.

Las tres partes de la *Filosofía del derecho* son la familia, la sociedad civil y el Estado. Primer momento, segundo momento y síntesis, con terminología de Fichte. La familia es el momento de la inmediación; la negación primera y simple es la sociedad; y la absorción conceptual de esos dos momentos es el Estado.

Esta obra ha tenido una influencia enorme en filosofía del derecho y en sociología. La teoría de la sociedad civil es muy importante, y fue la primera obra criticada por Marx. Éste escribió dos críticas a la *Filosofía del derecho* de Hegel: una corta (de unas 20 páginas) y otra un poco mayor (unas 100 páginas). La crítica de Marx a Hegel es irónica, y va dirigida a la descalificación del Estado como solución a los problemas sociales, puesto que en Hegel el Estado aparece como solución, pues es la síntesis, el momento de la verdad.

Las dos críticas (la grande hecha en clave claramente atea) son una descalificación de esa especie de sublimación que inexorablemente lleva consigo la consideración del Estado como algo absolutamente universal y conceptual. Eso quiere decir que como el Estado está constituido por funcionarios, éstos tienen que estar identificados con el ideal del Estado. El Estado de Hegel es una cosa fantasmagórica, no una solución real. El Estado es el Absoluto en la *Filosofía del Derecho*; y está formado por el rey, los ministros... todo el organismo administrativo. Todo esto está impregnado para Hegel de derecho: el derecho del Estado. Toda la filosofía política que se hace en el siglo XIX está inspirada aquí. Es como si el gobernante se transformase en ley, se identificara con ella; dejara de lado intereses pequeños, particulares, y se identificara con el bien público. Es una transposición moderna del ideal griego. Recuerden el clasicismo, la visión ilusionada e idealizada de lo que es la *polis* griega, con la desaparición de la subjetividad particular. El individuo es el ciudadano en Grecia; ahora en la *Filosofía del Derecho*, eso lo realiza el funcionario. El hombre de la calle, en cambio, es el momento negativo, el momento no conciliado. Por tanto, el momento de la particularidad. Eso quiere decir que es puro individuo, ajeno a lo común.

La idea bajo la que esta obra fue escrita por Hegel en gran parte es no sólo la situación y necesidad de adaptar ese viejo modelo griego de la *polis* a la situación de un Estado moderno, es decir, para ofrecer un ideal a la restauración del absolutismo en Europa. Es también la propuesta para hacer de Alemania un Estado²⁷. La *Filosofía del derecho*, del que se sirvió la derecha

27 Es como si Hegel hubiese sido el consejero de Bismarck. Antes de Bismarck el primero que organiza la sociedad prusiana es un señor llamado Karl von Stein; y Von Stein es un hegeliano. El segundo *Reich* alemán propuesto por Bismarck en el 71, es decir, 50 años después de la pu-

hegeliana²⁸, es aborrecido por la izquierda hegeliana. Tan aborrecido como lo es por la crítica de Marx, pero por un motivo más importante aún que el que alienta la crítica marxista²⁹.

Como se ha indicado, Hegel escribió la *Filosofía del derecho* no sólo para dar un ideal político a la restauración, sino porque creyó que era posible completar el economicismo. Hegel leyó un libro de David Ricardo³⁰. La bestia negra de Hegel, la economía, no va a arrastrar a la humanidad, porque no puede absorber todas las energías humanas. Así aplica Hegel la conclusión de Ricardo. Por tanto, queda energía libre para la política; y ésta es la diferencia que hay entre la sociedad civil y el estado. La sociedad civil es la economía: el *homo economicus*. Si el hombre no se agota en ser *homo economicus*, y no puede agotarse porque la economía es limitada, ya que no puede pasarse de cierta tasa de capitalización porque el mercado no la absorbe, entonces no toda energía humana se vierte sobre la economía.

Lo que precede es lo que ha sospechado la teoría económica posterior, y algo que los manchesterianos no comparten, a saber, que la economía puede progresar indefinidamente. Eso los economistas ingleses no lo conciben porque el mercado es limitado, aunque pueda alcanzarse algún mercado nuevo. El mercado para un economista clásico es el factor de control, de información, del capitalista. Si es limitado, entonces le queda energía libre al hombre. El hombre no es sólo hombre económico. Por tanto, puede ser también hombre político. Ser hombre político es más noble que ser hombre económico. Esto es lo que hace posible estructurar la *Filosofía del derecho* tal y como la estructura Hegel.

Cuando Marx lee la *Filosofía del derecho* no tenía conocimientos de economía, y no se dio cuenta de que la sociedad civil es la sociedad económica. Pienso que Marx se dio cuenta más tarde, en 1845, cuando tomó contacto con los socialistas. Considero asimismo que ésta es la razón fundamental por la

blicación de la *Filosofía del derecho*, en cierto modo es una realización de la *Filosofía del derecho*.

28 Es seguramente el libro favorito de la derecha hegeliana; el que ella mejor entiende; o incluso a partir del cual se forma la derecha hegeliana.

29 Marx sacó de Hegel su teoría de la alienación. Afirma que el Estado es una alienación que depende de otra más radical, la alienación económica. Marx cuando leyó la *Filosofía del derecho* tenía 24 años: nace en 1818 y la lee en el 1842 (en el 43 publica las críticas).

30 Ricardo es un economista un poco heterodoxo y afín a la escuela de Manchester. Éste publicó en 1817 una obra muy importante, *Principios de economía política y tributación*, en la que viene a decir que la economía, la ciencia de la economía lanzada por Adam Smith, descansa sobre la base del binomio capital-mercado, y que su dinámica es limitada porque el mercado se satura, e impone así una limitación inexorable a la actividad económica.

que este libro produce rechazo en los marxistas, pues lo consideran la obra más necia de Hegel, la más tradicionalista, la obra de un Hegel inadmisibile y lamentable. Por eso, la *Filosofía del derecho* no la verán citada en ninguna exposición de Hegel que haga un marxista; y, sin embargo, es una obra de una importancia enorme.

Las obras póstumas de Hegel, editadas siguiendo sus cursos de Berlín, son las siguientes: *Filosofía de la Historia*, *Estética*, *Filosofía de la Religión*, *Las pruebas de la existencia de Dios*, *Historia de la Filosofía*. Como se puede apreciar, los títulos bastan para notar que en la *Filosofía de la historia* hay una reconsideración de la *Fenomenología del espíritu*. La *Estética*, la *Filosofía de la religión* y la *Historia de la filosofía* son las tres maneras de reconsiderar otra vez el espíritu absoluto. Es muy importante el *Prólogo* a la *Filosofía de la historia*, que se titula “La razón en la historia”. Es uno de los grandes prólogos junto al de la *Fenomenología* y al de la *Filosofía del derecho*³¹.

Cuando Hegel murió, estaba trabajando en una refundición de la *Fenomenología del espíritu*. Lo último que se conoce de él son unos 20 folios para una nueva edición de la *Fenomenología*. Con esto tenemos un muestrario breve de la vida y obras de Hegel; rápido, pero en el que pueden verse ya algunas cosas que son decisivas para entender a Hegel como pensador.

31 Para mí el más bello de todos.

CAPÍTULO II

INTERPRETACIONES DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

Se ha indicado que en el siglo XIX, en los ambientes no marxistas, se considera que el Hegel máximo es el de Berlín, y la *Enciclopedia* su gran libro básico. O que el Hegel maduro, el que ha hecho época, el que ha revolucionado la filosofía, es el Hegel berlinés. En el siglo XX, en cambio, se presta mucha más atención a la *Fenomenología*, y el período de Berlín se ha rechazado por varias razones.

Primero porque los marxistas no lo aceptan, dado que ahí Hegel aparece como demasiado idealista y, además, unido con la restauración: un tradicionalista. Para ellos, el Hegel verdadero es el efervescente, el revolucionario, el que cree en la Revolución Francesa. El Hegel de Berlín es demasiado filosófico. Segundo, porque los existencialistas prefieren la *Fenomenología del espíritu*, ya que ahí Hegel es joven y en esa obra resuenan sus dramas y disgregaciones personales. Es una filosofía en estado gaseoso, que tiene una estructura problemática. En todo ello quieren encontrar unas coyunturas asimilables a nuestra situación espiritual, tal como los existencialistas la vivieron. No tiene nada de extraño, pues, que la visión de Hegel haya cambiado con la historia, y que se piense que el gran Hegel es el Hegel de Jena. Es evidente que Sartre no entiende la *Ciencia de la lógica*. Pero, en cambio, entendió la *Fenomenología*. *L'être et le néant* es una obra hecha a partir de dos o tres frases de la lógica de Jena³². En suma, ha habido unos cambios en la manera de apreciar a Hegel. El que se ha leído en los años 1950 ha sido el de Jena; el que se leía en el siglo XIX es el de Berlín.

1. JENA FRENTE A BERLÍN

Según lo indicado se puede preguntar si hay dos Hegel. ¿Hay uno en que sobre la mecánica del pensamiento se ha impuesto la vida, y otro en el que ha hecho un sistema teórico que se acepta entero o hay que salirse de él? Para-

³² Por eso en Sartre no hay nada nuevo, no hay más que tres o cuatro cosas de Hegel. Se trata de un plagio realmente asombroso, por lo menos en *L'être et le néant*, que es su obra más importante.

lamente, ¿la *Fenomenología del espíritu* permite entrar por partes; permite un desguace, por decirlo así?

En rigor todos los intérpretes han desguazado a Hegel. Esta es la gran tragedia del posthegelianismo: que nunca se ha aceptado su pensamiento entero, salvo por sus discípulos más inmediatos. Ahora bien, entrar parcialmente en el Hegel de Berlín también se ha hecho por parte de algunos. Unos toman la *Filosofía de la historia*; otros, la *Filosofía del derecho*. Pero nadie coge al Hegel entero. El problema que planteamos de acuerdo con este cambio de preferencias es si hay dos Hegel.

Asunto todavía más complicado es la propuesta hermenéutica de Dilthey, a saber, es imposible que Hegel no tenga un desarrollo intelectual, una biografía diacrónica. Como Hegel publica bastante tarde y tiene otros manuscritos inéditos, habrá que ir a todos los textos para reconstruir la historia espiritual de Hegel; y eso hay que hacerlo especialmente desde la juventud. El descubrimiento de los escritos juveniles ha sido uno de los factores de minusvaloración de la época de Berlín, porque son antecedentes más bien de Jena que de la filosofía de Berlín.

Primera cuestión: ¿hay dos Hegel?, ¿Hegel cambia su filosofía? ¿La filosofía del último Hegel, en vez de ser una filosofía culminar, es una decadencia respecto de la esperanza que alienta la *Fenomenología del espíritu*? ¿Hegel es un fracasado? Éste es el problema. Estamos distinguiendo dos posicionamientos. Primera posición: Hegel como filósofo definitivo es el Hegel de Berlín, todo lo otro es una preparación. Segunda posición: el auténtico Hegel es el juvenil, culminado en la *Fenomenología*; el período de Berlín está por debajo. Hay explicaciones de hegelianos que dan pie a esta segunda interpretación³³.

Nos preguntamos si en Hegel hay una decadencia, una conciencia de fracaso; o si Hegel es un autor cuyo intento de una filosofía sistemática, en que se encontrara todo, que lo encerrara todo, es decir, cuyo intento de un saber absoluto, fue finalmente frustrado; o si hay motivos para pensar en ello, ya que Hegel era lo suficientemente lúcido como para poder enfrentarse con su propia filosofía. ¿El período de Berlín constituye un fracaso, o el período de Berlín es un momento culminar (en el preciso sentido que culminar tiene en Hegel)? Hegel murió con la idea de que había ganado el saber absoluto³⁴. Dice Hegel hacia el final de la *Filosofía de la historia*: “La filosofía llega

33 Como digo, en el siglo XIX es casi general dirigir la visita hacia el período de Berlín, y en cambio en nuestros días la atención se dirige hacia la *Fenomenología del espíritu*.

34 Acabó su vida porque la muerte de Hegel es un poco accidental, fue debida a una epidemia.

siempre tarde, cuando la filosofía pinta contornos grises, una forma de vida ha envejecido, y ésta no puede ser rejuvenecida: con aquellos grises sólo llega a ser conocida. El ave de Minerva levanta el vuelo a la caída de la noche”.

Es un texto muy célebre: “la filosofía llega siempre tarde”, tiene carácter crepuscular: la filosofía no es la aurora. Esto sobre todo hay que aplicarlo a su propia filosofía; aunque seguramente Hegel considera que es un carácter común a todas las formas históricas de filosofía. “La filosofía llega siempre tarde”, es decir, pinta una forma de vida, y esa forma de vida que pinta con tonos grises (en el sentido de que no por pintarla le da nueva vida), sólo la conoce, no la rejuvenece. La filosofía no rejuvenece una época, una forma de vida. Aquí está el punto de vista historiográfico de Hegel, es decir, el intento hegeliano de hacer una historiología.

Formas de vida: los pueblos, las culturas, las épocas... podríamos decir. Todo eso que es vida, está vivo y después llega a ser conocido; y ese momento de madurez, que es la filosofía, versa entonces sobre lo que ya ha sucedido; y por el hecho de que sea conocido, no por eso se le devuelve su juventud. Es el significado de esa maravillosa metáfora: el ave de Minerva, la lechuza, la sabiduría³⁵. El ave de Minerva es el símbolo de la sabiduría: los ojos grandes, que lo ven todo.

2. EL AVE DE MINERVA LEVANTA EL VUELO AL ATARDECER

Hegel aquí es solemne. ¿Qué quiere decir esto: “El ave de Minerva levanta el vuelo a la caída de la noche”? Es evidente que lo directo ya lo sabemos, ya se ve; pero debemos o podemos analizar un poco más este texto, que tiene otros bastante paralelos³⁶.

La filosofía es lo último que acontece. ¿Por qué es lo último? Porque la filosofía presupone aquello sobre lo que filosofa vuela. El elevar algo a saber presupone que ese algo ha acontecido, sobre todo si se trata de un proceso. El conocimiento de un proceso solamente se puede dar si el proceso ha tenido lugar. De manera que en términos de estricto saber histórico (en cuanto que la filosofía es conciencia de una época, es una época elevada a su propia conciencia), la filosofía vuelve sobre la época, y al conocer la época conoce lo que ha sido. Pero, conocer lo que ha sido viene después, llega tarde (“la filosofía llega siempre tarde”). De manera que si la filosofía que se propone es la última de todas, y lo es porque es todas a su vez (no es solamente el

35 Imagen que incluso está recogida en el icono de una editorial española, la *Revista de occidente*.

36 No es el único sitio donde Hegel dice una cosa parecida, donde expresa ese convencimiento y al mismo tiempo esa experiencia.

saber de una época, sino que es como el Partenón: la reunión de todas las filosofías, que es lo que pretende Hegel, incluyendo la suya también), entonces ya no hay más.

Si hemos llegado al saber absoluto, ¿qué viene después? Después del saber absoluto ya no hay nada; es decir, en el saber absoluto, en la filosofía por antonomasia, en la filosofía *qua* filosofía, es decir, en la filosofía que es sabiduría ya, en la que ya no puede ser seguida por otra filosofía, entonces no solamente tiene lugar eso de que la filosofía llega siempre tarde respecto de una época, sino que esa filosofía es lo último en absoluto: esa filosofía es el final, más allá de lo cual no hay nada. Es evidente que aquí hay un tono grandilocuente. Es manifiesto a cualquier lector³⁷ que estas páginas de Hegel, páginas ya muy maduras, de los años posteriores a 1820, son declaraciones hechas en público³⁸, y es evidente que las palabras de Hegel eran algo decisivo para los oyentes. “La filosofía llega siempre tarde”; ya no hay más. Hay nostalgia aquí, y aún más: un sentimiento de decrepitud. Es pues una sensación de vejez³⁹, la filosofía es la vejez.

Platón decía que filosofar es estremecedor. Para él, ¿qué es filosofar? Es pensar en la muerte, practicar la muerte. Los que han encontrado la verdadera filosofía están en cierto modo muertos; si han tenido la suerte de encontrar la auténtica filosofía están muertos. Filosofar es haber dejado atrás la vida con sus afanes, con sus inquietudes, con su movilidad, con su brillo (aunque, naturalmente, se trate de un brillo que no es definitivo, que sigue para adelante; y por eso es todavía un intento, es todavía esperanza).

En la filosofía está la paz. La filosofía ya no se inquieta. La filosofía es la gran conciliación: el saber es uno, es el todo, la verdad. En el todo ya no hay agitaciones, en el todo reina la paz (lo que Hegel llama *ruhe*). Es la paz de la idea, dice Hegel al final de la *Ciencia de la lógica*. La filosofía es la idea absoluta, y eso es el saber absoluto de lo absoluto. La idea absoluta es paz. En cambio el proceso, lo que está en desarrollo, es *unruhe*, con “un-” privativo: inquietud, falta de paz. El proceso es intranquilidad, negatividad, no estar de acuerdo consigo, desgarramiento. Sin embargo, la filosofía es acuerdo consigo mismo, es identidad, es paz.

37 Eso ha sido leído, comentado y glosado sobre todo a nivel de ensayo de divulgación.

38 Hay que tener en cuenta que Hegel por aquel entonces era considerado como un sabio, como un oráculo.

39 En Tubinga a Hegel le llamaban “el viejo”, ese era su mote. Era el solemne, el lleno de cavilación, de la seriedad del saber. Siempre fue serio; tenía sus momentos de guasa, pero era un hombre fundamentalmente serio.

La filosofía ha dejado atrás todo, y si es la última ha dejado atrás definitivamente toda agitación, todo proceso, y después de ella ya no viene nada más. ¿Qué es esto? Es un sentido de decadencia, de ultimidad, como el sonido de un reloj a medianoche⁴⁰. En la filosofía está todo en ese grado de madurez que es el saberse, puesto que la filosofía es lo último, es la época en su quintaesencia. Lo que la época es en su acontecer, no es todavía definitivamente lo que la época es; quien declara su ser, su realidad auténtica, es el saber absoluto: así es el idealismo absoluto. La filosofía viene después de la época, porque en la filosofía la época no es agitación; en la agitación todavía no está el ser de verdad; donde está la realidad es en el saber. Por lo tanto hay que decir en definitiva que ese carácter crepuscular del saber es también el carácter último de la realidad. Ya no hay nada más por saber si se trata del saber absoluto; pero tampoco hay nada más por ser, si se trata del saber absoluto, puesto que en él está la realidad: “lo real es lo racional y lo racional es lo real”, no hay más. Hemos elevado la experiencia a concepto, al espíritu absoluto, y ya no hay más.

Los discípulos de Hegel en 1830 eran muy hegelianos, y algunos de ellos muy listos. Una vez le preguntaron: “Maestro, después de su filosofía, ¿qué?, ¿qué puede venir, si su filosofía lo es todo? Maestro ¿qué viene después de usted, si usted es el saber absoluto? (ya se entiende que Hegel nunca pretendió que él, como hombre, fuera el saber absoluto, eso no se le ocurre a nadie). ¿Qué viene después de usted?”. Entonces Hegel, que seguramente lo habría pensado (le habría estado dando vueltas al asunto, puesto que hay cartas a su mujer en que se lo dice), contestó a esos discípulos: “Después de mí, la locura; después del saber absoluto ya no queda más que una humanidad (puesto que, si sigue la historia, habrá hombres), pero una humanidad loca”. Y, claro, ¿con hombres locos, qué se puede hacer? Hospitalizarlos, nada más. “Después de mí: la locura” y, por tanto, el hospital; un hospital enorme, con toda la humanidad hospitalizada. ¿Por qué? Porque si ya no hay más saber, si ya no hay más razón, y a pesar de ello el tiempo sigue, ese tiempo que venga después del saber absoluto, de la razón entera y total, es un tiempo sin razón, absolutamente caótico, un tiempo sin significado interior alguno, sin sentido; una época que estará llena de agitaciones, respecto de las cuales ya no habrá un momento de saber que las recoja, un nuevo levantarse en vuelo el ave de Minerva, puesto que el último vuelo de la lechuza lo ha hecho Hegel.

Hegel como profeta propicia un porvenir demencial. No se atreve a decir que después de él ya no habrá nada, o que después de él se acabará la historia;

40 Los sueños de la razón engendran monstruos decía Goya, un contemporáneo de Hegel.

pero sí se atreve a decir (porque en eso va comprometido todo su intento filosófico) que lo que venga después carecerá de sentido, que será puramente empírico, podríamos decir, hechos brutos, un conjunto de acontecimientos desustanciados, desmedulados, desracionalizados, de los que es absolutamente imposible sacar filosofía alguna, carentes de toda sustancia racional, una coda superflua, como dijo después Nietzsche comentando a Hegel en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*. Para Nietzsche, si tienen razón estos maniáticos de la historia, de la historiología (se refería a Hegel y a los hegelianos), si tienen razón aquellos que dicen que la historia es todo, entonces la razón se ha agotado y lo que venga después será una coda. Musicalmente a la melodía que ya acabó con todos sus compases sigue la coda, una especie de término burlón, como algo redundante, que ya no dice nada, como un volver a reponer los temas de la melodía, pero de un modo distraído. La coda es superflua. Feuerbach vio lo mismo antes que Nietzsche⁴¹. Feuerbach dice (y hay un momento de confesión terrible en ello): si tiene razón Hegel, si el Absoluto es razón y ese Absoluto como razón es la filosofía, entonces el tiempo seguirá, pero ¿qué será ese tiempo? Un simple transcurso. El tiempo seguirá pero como un tiempo triste.

3. AMBIGÜEDAD DE UNA DECADENCIA EN LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Aquí está la ambivalencia del texto de Hegel. Hay muchos que creen que Hegel se dio cuenta de su propio fracaso, que este texto de la *Filosofía de la historia* es fehaciente, que Hegel se ve a sí mismo como el viejo, y a la filosofía con cierta impotencia, la de recrear una época en su mismo carácter vivo y agitado. Pero hay que decir que la filosofía no es agitación, la filosofía es la paz. Cuando se trata de la última, cuando se trata del saber absoluto, aquello que está ahí siendo en su empírico tener lugar es elevado a concepto. Y cuando está siendo conocido está en paz: está ahí, pero a nivel intelectual; y eso no es agitación, como lo es en su inmediato tener lugar. A mí me parece que, más que una confesión de fracaso, Hegel se da cuenta de que la filosofía no lo es todo; hay una pequeña autocrítica final en la filosofía de Hegel.

Es ambiguo, pues, hablar de sentido de decadencia, o de crisis en Hegel. O es ambivalente lo que dice Hegel, y esa ambivalencia la notaron tanto Nietzsche como Feuerbach, y otros muchos más. Schelling también la notó, y Kierkegaard también. La notaron todos los que estuvieron influidos por

41 Nietzsche escribe hacia 1870, y Feuerbach escribió una crítica a la filosofía hegeliana antes del 1835.

Hegel, todos los que cayeron en la cuenta de cuál era el significado de la filosofía de Hegel. Y cayeron en la cuenta pronto: en el siglo XIX muchos grandes pensadores se dieron cuenta, no de que la filosofía fuera una tristeza, sino de que lo postfilosófico era una tristeza total: la superfluidad, el absurdo; lo irracional y lo irredimible por ninguna razón. La razón ha hecho ya todo lo que tenía que hacer en términos de razón, y ya no queda más razón, ya no queda nada. El tiempo posterior a Hegel es algo así como lo que le sucedió a Esaú cuando fue a Isaac su padre en busca de la bendición y se encontró con que todas las bendiciones se las había llevado Jacob; entonces el pobre Esaú se echó a llorar. Es como si todas las bendiciones las tuviera la filosofía y para Esaú ya no quedara nada. ¿Por qué? Porque Esaú viene después, pide la bendición a su padre, pero su padre ya no le puede dar ninguna bendición. Entonces ¿qué es lo que está aquí en tela de juicio? Lo que se está aquí decidiendo es, en definitiva, si vale más el saber que la vida o si una vida sin saber (una vida abandonada de todo saber) es todavía una vida. Dicho de otra manera: se trata de saber si una época postrera, una época que es posterior al saber absoluto, es siquiera una época o más bien una superfluidad.

En otros pasajes paralelos Hegel dice lo siguiente: “la filosofía cansada, fatigada, se desprende de las agitaciones inmediatas y se entrega a la contemplación y nada más que a ella”. Hegel emplea la palabra *Betrachtung*, con el significado de contemplación⁴². Pues bien, “la filosofía se desprende de las agitaciones inmediatas y se entrega a la contemplación”. Si la humanidad va a ser un conjunto de locos (y aquí loco significa estrictamente irracional), si lo que viene después fuera, no el *superhombre* de Nietzsche⁴³, sino el *infrahombre*, lo humano desracionalizado, como un hombre descerebrado, reducido a pura animalidad; entonces ¿qué? Pues Hegel dice que los que se dediquen a la contemplación se salvarán de esa inmensa subasta que no vale nada (una subasta en la que no se puede pujar). Hegel propone algo así como el *cenáculo de los sabios*: “la filosofía se desprende cansada y se entrega a la contemplación”. Si eso lo trasladamos a clave sociológica, quiere decir que en el porvenir todavía se podrá seguir contemplando el saber absoluto, pero eso naturalmente sólo los que se fijan en Hegel, en su filosofía, los que tengan ese saber absoluto y vivan fuera de su época, puesto que su época ya es irredimible por la filosofía.

De todos modos hay que decir que algo de razón tienen los que dicen que esto es una confesión de fracaso. Porque aquí, como dice el refrán, “hay más

42 *Betrachtung* también puede significar otra cosa: consideración, tener en cuenta algo, prestar atención.

43 Nótese que, en definitiva, Nietzsche lo que pretende es superar a Hegel.

días que longanizas”: hay más tiempo que concepto, más tiempo que razón. La razón se agota en el tiempo; pero, al agotarse, como contrapartida, el tiempo que sigue es un tiempo irracional, un triste tiempo, como llora Feuerbach. Entonces esto es una confesión de fracaso, pero una confesión en la que se expresa la esencia misma de la filosofía de Hegel.

4. LA JUSTIFICACIÓN DEL POSTHEGELIANISMO

Me dediqué a sacar glosas de los posthegelianos sobre este asunto del carácter crepuscular de la filosofía en Hegel, y me dije: vamos a ver si aparte de Feuerbach y Nietzsche, otros se han dado cuenta y han captado este significado último de la filosofía hegeliana. Pues los que hoy se ocupan de Hegel, todos tienen clavada esta espina: se han dado cuenta de que hay algo ahí que les afecta a ellos en cuanto posthegelianos.

“Más días que longanizas”. Pero esos días sin longaniza son tristísimos, son la abstinencia de longaniza; y, si la longaniza es la razón, son los días de la locura. Yo siempre he considerado que el posthegelianismo es constitutivamente un problema. No se puede ser filósofo después de Hegel, aceptándolo, y sin plantearse el problema de la propia justificación. Toda filosofía posthegeliana se tiene que autojustificar frente a Hegel. Y ¿qué justificación tiene? Pues la única es reducir a Hegel. Hay que decirle a Hegel: cédame un poquito de razón a mí, porque si no, ¿qué filosofía hago yo? Pero para que usted me la ceda, no puede tenerla toda; y si no la tiene toda, su pretensión de absoluto decae. Tiene que tener algún resquicio por el que yo puede justificar, insisto, mi propia posterioridad y no ser un loco.

Kierkegaard aceptó el reto. Hay un pasaje del *Diario íntimo*, de su diario⁴⁴, en el que dice: “si es así, descenderé a los infiernos de mi locura”, y entonces escribe un libro que asume toda la crisis del posthegelianismo: *La enfermedad mortal*, una obra de 1848. Kierkegaard no escuchó a Hegel, sino a Schelling; pero a los dos meses, aproximadamente, se aburría mortalmente. Suspendió sus estudios y se volvió a Copenhague. Allí se dedicó a la propuesta de lo que puede ser una dialéctica sin síntesis, una dialéctica que no culmina, que no termina; porque una dialéctica que no culmine es la única que puede plantearse después de Hegel, y justificar así el posthegelianismo.

44 Kierkegaard es el pensador posthegeliano más interesante, más que Nietzsche y que Marx.

Marx hizo otra operación⁴⁵. Lo que él lleva a cabo es decir que todavía queda dialéctica⁴⁶. Marx dice que no es que haya una dialéctica sin síntesis, sino que en el presente todavía no hay síntesis, no se ha logrado: el presente es una contradicción pura; y entonces Marx se dedica a buscar la contradicción, y su futura solución. ¿Dónde se da en nuestra época la contradicción pura? Porque tiene que ser una contradicción dialécticamente pura para que pueda justificarse (entonces tenemos a Diógenes con el candil a la búsqueda de la contradicción pura para justificar que la síntesis todavía no ha llegado). Pues en el proletariado; y le sale la doctrina de la lucha de clases (relación entre capitalista y trabajador, que por otra parte es liberal, no un invento de Marx). Marx toma la lucha de clases y la entiende en clave dialéctica, de contradicción. Ésa es la operación de Marx, operación cuyos presupuestos se ven. ¿Cuáles? Que efectivamente la estructura de la historia es dialéctica con síntesis, pero como todavía sigue siendo dialéctica, tiene que decir que en su presente no hay aún síntesis. Es decir, el marxismo es una re-epocalización de lo que ya no era una época para Hegel, de lo posthegeliano. Por tanto la visión de Marx, desde una situación histórica, es la de Hegel. El ve cómo la lechuza termina su época y ya no hay más; y entonces inserta en su época una contradicción de modo que la síntesis (si la hay y tiene que haberla) todavía no sea. Por eso suelo llamar al marxismo futurología dialéctica.

Adorno terminó declarando que era indecente hablar de síntesis, teniendo en cuenta el agravamiento espantoso que había tenido la contradicción en su tiempo; porque entre la contradicción de Marx de 1870 y la contradicción en tiempos de Hitler (el horror de Auschwitz) ¿a quién se le ocurre hacer poesía? Se trata, pues, de una dialéctica negativa: no sabemos donde está la síntesis, no tenemos derecho a hablar de síntesis, padezcamos la contradicción. Adorno es mucho más radical que Marx. Dicen que esto se resolverá pronto, pero de momento no podemos ni siquiera pensar en la solución; estamos tan metidos en el horror de la contradicción que no podemos en manera alguna pensar en como salir.

Como se puede apreciar, no es tan fácil abandonar el período de Berlín, considerar que dicho período sea una época excesivamente filosófico, y que

45 A Marx la única forma de entenderlo es desde Hegel, como posthegeliano. Actualmente los marxistas son más hegelianos, porque los que saben algo se han pasado a Hegel: de Marx a la *Fenomenología del espíritu*; por ejemplo la "Escuela de Frankfurt".

46 Marx no hizo como Kierkegaard, que negó la síntesis. Así empieza *La enfermedad mortal*, haciendo una declaración verdaderamente sorprendente, por lo irónica: como una inmensa cargajada sobre la noción de síntesis. La síntesis es donde está el concepto, donde está la razón: el momento terminal, la filosofía.

hay que acudir al Hegel de Jena, que el verdadero Hegel es el de la *Fenomenología*, y que el otro es un Hegel demasiado serio, demasiado profesoral, perteneciente a la época de la Restauración; y que todo el problema es que en la época de la Revolución Francesa Hegel esperaba y en la época de la Restauración ya no espera nada. Decir eso es no conocer a Hegel, porque Hegel es un enemigo de la esperanza. Es una equivocación rotunda: es no darse cuenta del pensamiento de Hegel. ¿Por qué dejar fuera Berlín? Porque el período de Berlín cierra la filosofía, y el cierre de la filosofía lo cierra todo: ya no queda más que lo irracional, lo superfluo. Por eso se quiere prescindir de Berlín y aceptar sólo Jena, la *Fenomenología*. Pero entonces serán ustedes los que, si prosiguen, estarán en el período de Berlín, ¿o no?; ¿o se quedarán siempre en una dialéctica inmadura? Pero ¿qué puede ser una dialéctica inmadura? Una dialéctica perennemente inmadura, es decir, no perder la juventud; no perdamos la riqueza de la agitación, hagamos una dialéctica vitalista en vez de hacer la dialéctica hegeliana del pájaro de Minerva; seamos filósofos hegelianos sin caer en la filosofía del saber absoluto.

Pero a lo que precede hay que responder: ¿no se dan cuenta de que eso es todavía peor que la locura, es decir, que es una mala broma? Porque si la filosofía es, como filosofía perenne, inmadura, si no tiene culminación, entonces ¿para qué empezar; para qué emprenderla? Es un proceso al infinito; y si hay un filósofo al que le de asco el proceso al infinito es Hegel. ¿Cómo se puede afirmar que se es hegeliano ateniéndose sólo a la *Fenomenología*? En ese mismo momento se ha renegado de Hegel; se ha inventado un Hegel... ¿para quién? ¡Para los perennes inmaduros! ¡Pues están listos como dialécticos! Una dialéctica de un proceso al infinito no es ninguna dialéctica, ni la de Hegel ni la de nadie. Porque ¿qué valor puede tener una contradicción que no se resuelva nunca? No es una verdadera contradicción. Las contradicciones están hechas constitutivamente para resolverse; es la conciliación de los opuestos. Ya lo advirtió Cusa: o hay conciliación o la negación es delirante.

Por tanto, el examen de si en Hegel hay una conciencia de fracaso nos muestra algo a primera vista sorprendente: hasta qué punto es trágica la filosofía de Hegel; hasta qué extremo lo que Hegel pretende es una mutación de la filosofía. En rigor, el hegelianismo es el intento de transformar la filosofía en contemplación, en *sophia*, en sabiduría; el intento de decir que la filosofía es el saber absoluto. Y eso es la confusión de la filosofía con el saber divino. Lo dice Hegel taxativamente: “el servicio divino (ésta aludiendo a la liturgia protestante), eso es la filosofía”. La filosofía es la liturgia, y así se transforma en religión. Evidentemente es una herejía, pero en su mismo ca-

rácter herético es donde se ve su alcance. La religión, la auténtica religión, es la filosofía. Pero entonces ya no es sólo religión: es la razón misma de Dios. Aquí lo que ha pasado es que Hegel ha confundido la razón humana con la razón divina; y naturalmente la razón humana como razón divina culmina; y lo que viene después es como una especie de infierno: el de la irracionalidad.

La filosofía de Hegel ya está entera en su término. Estamos examinándolo, y qué significado tiene dentro de los problemas humanos en general y del problema humano terrible que es que la historia continúa. ¿Qué significa la filosofía como historiología?, ¿qué es la filosofía de la historia?, ¿qué es la historia como filosofía? Todo eso es lo que está aquí planteado. La historia ante Dios; ésa es la historia de la salvación. ¿Cómo es la historia de la salvación, si la historia es la historiología, si la historia universal es el juicio universal? Entonces ya está la sentencia y lo que viene después es la locura, el infierno.

La idea de un Hegel de Berlín, que es el Hegel más maduro y el que llega a la culminación de su propia filosofía, ha sido sustituida en parte por la idea de que la filosofía de Berlín es una filosofía un tanto desencantada si se compara con la *Fenomenología del espíritu*; una filosofía hecha en un momento distinto, en un periodo en que se han apagado las esperanzas de la Revolución Francesa, en que se ha instalado una cierta mediocridad o, como también indica Hegel, se ha instalado lo prosaico. Lo prosaico es lo dominante en contraste con la exaltación revolucionaria. Prescindiendo ahora de qué es preferible, si se puede tomar pie en Hegel considerándolo como algo valioso o como algo que tiene que ver con nosotros, he indicado que en el fondo todo esto procede de un problema de justificación del posthegelianismo. Lo que no cabe duda es que esta diferencia de apreciación se funda en que realmente Hegel no piensa igual, en que hay un cambio en el pensamiento de Hegel.

5. LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA: DE GRECIA A ALEMANIA

¿La *Filosofía de la historia* que se presenta en el período de Berlín y la que se presenta en la *Fenomenología* son distintas? Distintas lo son en muchos aspectos, pero habría que preguntarse si, en definitiva, lo son. También sobre esto se ha escrito mucho y se ha visto a Hegel muchas veces de una manera superficial. Es evidente que hay una diferencia grande en el tono, e incluso, en el modo como se entiende el presente con relación al pasado. Vamos a ver qué diferencia es ésa, qué distinción hay entre la *Fenomenología*

del espíritu y la Filosofía de la historia y, por otro lado, veremos si esa diferencia resiste un examen atento.

La fenomenología como historiología parte de Grecia. Hegel no concede gran atención a lo precedente, sino que está preocupado preferentemente en presentar a Grecia como un modelo, como una plenitud histórica. Una plenitud histórica que se perdió durante dos mil años, pero en el presente Hegel cree que de una manera más sólida y sin los primeros momentos de inestabilidad que tenía en Grecia, hoy se puede reconstruir el ideal helénico. Es decir, lo que Hegel propone para su época como proyecto antropológico, social, cultural y religioso es una reedición de Grecia.

Grecia es la edad de oro, la inocencia, la coincidencia del individuo con la colectividad, la capacidad de reconocerse en la obra común o como Hegel prefiere decir, en la *cosa común*. El individuo es el ciudadano. De modo armónico, todas sus posibilidades están vertidas en la cosa común y el hombre se reconoce en ella, con lo que estamos ante una armonía más que ante un equilibrio. Lo anterior a Grecia para Hegel tiene muy poco interés en este momento. Se refiere a lo anterior a Grecia como una época de barbarie, o también, a través de sus investigaciones del *Antiguo Testamento*, como una visión judía de la existencia, una visión menos idealista que la griega, más pegada a la tierra, menos antropocéntrica. Esta comparación entre el *Antiguo Testamento* y Grecia es un tema desarrollado mucho antes, en la Edad Media⁴⁷. Seguramente este tipo de investigación fue iniciada por Filón de Alejandría, que es el primer judío que entra en contacto y conoce la filosofía griega, y de acuerdo con las categorías de la filosofía griega interpreta la *Biblia*, el *Antiguo Testamento*. Naturalmente Filón es partidario de la ley de Moisés, y considera que, si no es por algún tipo de continuación de la revelación, Platón no hubiese podido escribir como lo hizo. El modelo es, pues, judaico. El modelo hegeliano es Grecia.

Pero en Hegel hay un cisma interior. Su entusiasmo por Grecia es claro. Y por otra parte sabe que Grecia es lo que hay que reponer. Grecia es lo que hay que proponer como meta al estallido revolucionario que ha destruido las instituciones existentes. En vista de esto se puede considerar que la *Fenomenología* se propone una meditación sobre la posibilidad de un nuevo clasicismo a gran escala, como una super Hélade, podríamos decir. Pero Hegel nunca es lineal; el pensamiento de Hegel no está hecho de cosas unilaterales, de comparaciones parciales entre aspectos. Hegel no es amigo de lo parcial y es evidente que esto es demasiado parcial. A algunos les puede llamar la atención y

47 Por ejemplo, la diferencia entre la ley de Moisés y el *nomos* griego es un tema medieval.

traerlo como una posible solución, pero entonces se lo saca de contexto, se lo saca de Hegel. Este pensador puede ser sometido a interpretaciones irrespetuosas, a exégesis muy parciales, precisamente por fijarse en una preferencia sin tener en cuenta el conjunto, pero Hegel es mucho más complejo.

Aquella totalidad, como también llama Hegel a Grecia, se destruyó, se extinguió y fue sustituida por algo: por dos mil años de historia que han hecho posible el proyecto de volver a instalar Grecia. Desde aquí la estructura de la *Fenomenología* es circular; consiste en que a partir de una totalidad primera que es Grecia, con una pérdida subsiguiente que es toda la historia desde Grecia hasta Hegel⁴⁸, hasta esta situación actual que puede dar lugar a una totalidad definitiva en la que lo helénico sea el modelo, pero un modelo al que se va a superar. ¿Cómo es posible superarlo? A través de lo que en este período de desgracia como pérdida de unidad⁴⁹ se ha ido aportando, de tal manera que con lo ganado en esta fase intermedia es como se puede reconstruir Grecia a una escala superior y definitiva.

En esto se ve ya la estructura de la *dialéctica*. El momento sustancial inmediato sería el período clásico; la fase intermedia sería la viabilidad, la posibilidad realizada; y luego la síntesis, incluyendo en esta repetición el punto de partida, pero mejorado. Repetición, parcial por tanto, porque el punto de partida sería una *quasi*-síntesis, una síntesis no bien ajustada; porque de estar bien ajustada no podría derrumbarse; pero efectivamente se ha derrumbado, ya que la fase intermedia es el derrumbamiento de Grecia. La historia posterior de Grecia es la historia de una inspiración no griega. Aquí, pues, se ve ya la intención de Hegel, y cómo tiene que tomar en cuenta la fase intermedia entre Grecia y lo que él pretende ofrecer a la revolución como objetivo. Está claro que a esta fase intermedia le tiene que conceder un valor, aunque sea negativo, respecto de lo griego; pues es lo que permite o hace posible, por otro lado, un clasicismo definitivo. Así una historia de Europa, una historia desde la caída de Grecia, es una historia del Imperio Romano, de la Edad Media y de la Edad Moderna. En ella hay una gran cantidad de asuntos que aparecen, todas las nociones que a Hegel se le ocurren están metidas ahí; en fin, sus conocimientos históricos son bastante potentes y los moviliza para la construcción del modelo.

Hay que indicar que lo que esto tiene de sugestivo para un posthegeliano es lo que tiene precisamente de proyecto, porque Hegel considera que la

48 Pérdida de aquella totalidad, por lo que entonces podríamos llamar a esta etapa período de desintegración.

49 Este período abarca desde la desaparición de Grecia hasta principios del siglo XIX.

Revolución Francesa ha sido posible porque ha supuesto la posibilidad de que el individuo salga de su propia órbita privada, y ejerza sus energías en pro de una causa común: algo así como una movilización pública, una explosión de lo público, en que los hombres son arrebatados por el entusiasmo por lo público y se movilizan en orden a él, en cuanto que sus órbitas de intereses privados han sido rotas. La Revolución Francesa es un gran estallido en el que se sale de la cáscara de lo individual para reestrenar la totalidad pública. Con todo, Hegel no considera que la Revolución Francesa sea capaz por su propio impulso de dar lugar a ese ideal que él considera que es posible desde la revolución, y que si a los revolucionarios franceses se los deja solos no van a hacer nada, y es claro que no lo han hecho. En cambio, Napoleón sí: para Hegel, Napoleón no es un traidor a la revolución, sino el conquistador de la revolución.

La Revolución Francesa ha tenido un terrible episodio que Hegel rechaza: el terror. Y otro episodio más, que tampoco es para él aceptable: el jacobinismo; entendiendo por tal el egoísmo nacional. Hegel se dio cuenta de que Napoleón al intentar luchar contra el jacobinismo de la Revolución (heredado de Luis XIV), aun siendo un intento de superar el jacobinismo, no deja de ser jacobino. Hay una idea de Europa unida bajo Francia en las aventuras Napoleónicas, una prepotencia francesa muy clara. Esto Hegel no deja de percibirlo, y no se deja vencer por el entusiasmo de la revolución.

La Revolución Francesa está llena de errores, y está a punto de fracasar. Entonces hay que ofrecerle la filosofía alemana como el complemento de idealidad con el cual la revolución pueda llegar a ser fiel a sí misma, a producir el resultado histórico de que es capaz, pero al que puede traicionar y está traicionando. La Revolución Francesa, dirá Hegel, ha sido en cierto modo una empresa insensata, porque se ha hecho sin una forma. Y Hegel lo interpreta así: hay que darle a la revolución una conciencia, pues es una revolución hecha sin filosofía. Pero sin filosofía no se puede hacer una revolución que culmine bien. De ahí que también algunos hayan dicho que Hegel ofrecía su filosofía como un regalo a Napoleón⁵⁰. En aquel momento, estamos en 1807, después de Austerlitz. Napoleón ha conquistado Alemania. Aunque ha perdido Trafalgar (no ha podido con los ingleses), está en su momento álgido.

Que un filósofo se atreva a dar una teoría para una realidad política puede llamar la atención, pero en el fondo es demasiado ingenuo. Si Hegel tenía realmente la esperanza de que su interpretación de la Revolución Francesa como una posible reposición de Grecia iba a ser tenida en cuenta por los

50 Pero Napoleón, ¡cómo iba a leerse la *Fenomenología del espíritu*!

agentes históricos de la revolución, es que Hegel era necio, porque ¿qué tiene que ver una cosa con la otra?, ¿qué tiene que ver la *Fenomenología del espíritu* con los generales napoleónicos? Realmente nada. Lo más interesante de todo esto (de lo que Nietzsche llamó “extravagante esperanza”, la esperanza de que la *Fenomenología* pudiera ser la forma, la causa ejemplar y luego formal intrínseca, de la revolución) es lo alemán: esto no se le puede ocurrir más que a un alemán que no quiere que Alemania deje de aportar lo suyo. Francia aporta la población, la potencia; pero carece de ideas, y Hegel se las puede dar. Sería en el fondo como la contribución alemana a Europa (algo así como los pactos de la CEE, trasladando un poco la cosa). En aquel momento Alemania no proporciona ciencia o técnica a Europa, sino que le proporciona filosofía.

En el marxismo hay algo de este tipo. En la relación teoría-praxis hay un retomar la cuestión de que la Revolución Francesa no es más que la primera revolución, y que todavía queda otra (¿no se ve la futurología?) en la que hay que acentuar todavía más lo público, lo conectivo, porque los revolucionarios franceses de público tenían mucho y poco al mismo tiempo. Pero en el marxismo se hace algo ante lo que Hegel hubiera retrocedido rotundamente. Porque Hegel había leído a Adam Smith y conocía la economía, los economistas ingleses; y pensó que era en la economía donde estaba lo privado. La economía era la bestia negra⁵¹; y justamente la revolución era la posibilidad de una empresa humana pública fuera de la economía. La Revolución Francesa es una revolución no económica para Hegel. Realmente el momento de mayor antítesis respecto de Grecia es el economicismo, que no había hecho sino crecer y que en aquel entonces tenía su gran momento áureo con la escuela de Manchester, la industria naciente y el florecimiento comercial⁵². Hegel veía todo esto y conocía bien la economía. Creyó que la Revolución Francesa había sido hecha a espaldas de la economía, y que era un empleo de las energías humanas público, no económico. La economía es contraria a Grecia, antigriega.

En esto Hegel tiene razón: no hay más que leerse a Platón o a Aristóteles para darse cuenta de hasta qué punto para ellos la bestia negra es la economía,

51 Ya se ha indicado que el primer momento para Hegel es la economía, y que luego en la *Filosofía del derecho* dirá que hay que domarla.

52 Las redes comerciales eran entonces la base de la dinámica europea: no hay más que pensar en los galeones españoles, la lucha de los holandeses contra los ingleses por el dominio del mar, la conquista de la India y el jacobinismo francés, que en último término es un intento de conseguir un mercado, de adscribir a la economía francesa el mercado de Alemania, un intento de constituir un mercado continental ante la pérdida de Canadá.

la causa de todos los males del estado. La *República* de Platón no es más que el intento de destruir la hegemonía de los comerciantes del Pireo, y esto está heredado también por Aristóteles. En la *Política* el asunto económico aparece como algo que pertenece a la casa, algo doméstico, pero no pertenece a la *polis*; la *polis* es posible justamente cuando no tiene entraña económica. La cosa común en Hegel está basada precisamente en la decisión de los griegos de mantener la vida política al margen, por encima, de la vida económica, pues en cuanto la vida económica domina la vida política, en cuanto aparece la plutocracia, el estado se hunde⁵³.

Pensar después de esto que cabe una revolución mayor que la política, y que será una revolución económica, es decir, trasladar toda la filosofía de Hegel, la dialéctica, a un método de interpretación de la estructura económica (como una contraposición a la economía de la escuela de Manchester), eso no se le ocurre a nadie. O se le puede ocurrir, pero no hay derecho a ampararse en la *Fenomenología*: es un absurdo, una incoherencia, decir que la dinámica de la historia es económica. Es hacer imposible el sueño de Hegel, y declarar insensato su genio. Se comprende también por qué la *República* es, entre las obras platónicas, la que más gusta a los marxistas; porque ahí rige el comunismo, pero es un comunismo distinto, no económico; es el comunismo de los filósofos, de la cosa común ideal, no de la cosa común económica.

Si la economía es el ámbito de lo que destruye la *polis*, la antítesis radical, la *Fenomenología* no es tan distinta como pudiera parecer de la *Filosofía del derecho*, pues la sociedad civil es la economía. Tenemos la familia, la sociedad civil y el estado; la misma estructura con otras nociones, con otros contenidos, que en la *Fenomenología*; pero la preocupación en el fondo es la misma: sujetar a la bestia negra. Los revolucionarios franceses prescindieron de la economía, pero al fracasar la Revolución Francesa, la economía ha vuelto a dominarlo todo; y ahora hay que dominar la economía, de tal modo que la filosofía del estado propuesta en la *Filosofía del derecho* es una reposición del viejo ideal de una Grecia renacida, una vez que se ha aceptado que funcionar al margen de la economía no es dominarla (si se entiende así este asunto, que por otro lado permite toda suerte de equívocos).

6. EL INDIVIDUO Y LA ACCIÓN

Lo más importante de la *Fenomenología* no es tanto este proyecto de ofrecer a Napoleón una filosofía (que no deja de ser un tanto raro), sino el análisis

⁵³ Esto es neto en Platón, en el libro VI de la *República*; y está asimismo en Aristóteles, en la estructura de su *Política*.

que hace Hegel de la decadencia de Grecia. Lo importante, y que además va a ser una constante en toda la historiología de Hegel, es este otro asunto. Es en este estudio donde Hegel progresa. Las intuiciones de fondo son las mismas, pero el estadio de la antítesis histórica que es la historia de Europa está hecho con mayor madurez en el período de Berlín. ¿Por qué se hundió Grecia? Grecia se hundió por dos razones.

La primera –dice Hegel– porque los emperadores destruyeron la cosa común, ya que se la adscribieron. El imperio implica la destrucción de la equivalencia entre ciudadano e individuo. El ciudadano desaparece y queda entonces reducido a individuo. La aparición del individuo es lo mismo que la desintegración de la cosa común. ¿Por qué aparece el individuo? Porque aparece el emperador. Ésa es la primera razón. Habría que señalar que esto en realidad no ocurre con el Imperio Romano sino mucho antes, con Alejandro Magno y con los reinos helenistas⁵⁴. ¿Por qué? Por la situación de la *polis*. Porque el hombre se encuentra inerte, sin proyectos comunitarios. Porque todos los generales que se han hecho con las conquistas de Alejandro tienen sus cortes y su administración, y el individuo queda al margen. La noción de individuo está ya en el siglo III⁵⁵. Ésta es la primera razón.

El segundo motivo que es enteramente necesario añadir (porque si no, el individualismo resulta sólo una explicación parcial) es la acción. ¿Qué es el individualismo respecto de la experiencia de Hegel? Su conciencia hipocondríaca. Él entiende el individualismo por lo que le pasó en su período de preceptor, y así explica la destrucción de Grecia, porque ésta estaba parálitica. Lo estaba porque era incapaz de aguantar la acción, el efecto desgarrador de la acción. El individuo estaba sumido en la cosa común, pero por eso mismo estaba descargado de todo proyecto de universalización en su propia línea (lo mismo que luego ocurre en la *Filosofía del derecho* respecto de los miembros de una familia): estaba como neutralizado en sus propias energías dinámicas. Por eso, dice Hegel: “lo trágico nunca fue aguantado por los griegos”.

Hegel lleva a cabo un estudio de la tragedia en el que descubre que la causa fundamental de la disgregación de Grecia no son los emperadores (ésa es la causa instrumental), sino que la causa profunda por la que Grecia no podía mantenerse desde el punto de vista de una comprensión a fondo de las leyes de la historia es que cuando el espíritu griego se encontraba con la acción lo hacía según dos categorías: la categoría de lo trágico y la categoría de lo cómico. El estudio comparativo que hace (que ya está en la *Fenomenología* y

54 El epicureísmo y el estoicismo son filosofías de la individualidad.

55 Los epicúreos son prácticamente contemporáneos de Aristóteles.

que aparecerá después en la *Estética* de Berlín) entre la tragedia y la comedia griega es el modo con el cual él ilustra la impotencia de la Hélade para hacerse cargo de la acción.

Cuando la acción aparece, en un primer momento perturba de tal manera al individuo que se transforma en un puro conflicto psicológico, una tragedia. Pero ante ese conflicto, que carece de sentido y no puede ser aguantado, surge la comedia, la interpretación puramente cómica, el mero reírse y, por lo tanto, el no atreverse a afrontar la propia condición de individuo. Ahora bien, sin afrontarla es imposible llevar a cabo la infinita posibilidad de realización que tiene la acción y, por eso, Grecia es la cosa común. Grecia está en el orden de lo sustancial, pero no en el de la subjetividad. Grecia es demasiado exterior, de modo que en la misma admiración de Hegel a Grecia hay una crítica: y es que todavía no ha aparecido el individuo. Cuando el individuo es capaz de aguantarse como individuo, de aguantarse en su entera desgracia de particularidad, entonces se proyecta en una acción infinita, y tal proyección es el ejercicio de las posibilidades humanas⁵⁶. La acción es lo productivo y, por lo tanto, los nuevos contenidos del presente han sido el producto de la acción humana individual.

Estas advertencias ya estaban en el período de Tubinga. Si lo queremos llevar al terreno de Hegel como sujeto, a lo psicológico de Hegel, veremos que se dio cuenta de que el clasicismo de Tubinga no le servía para resolver la conciencia hipocondríaca, y que si aceptaba su conciencia, su entera desgracia de individuo, y la proyectaba en un impulso infinito, era posible algo nuevo. Se dio cuenta de que los griegos nunca supieron hacer eso, pues cuando aparecía la acción se disolvía en lo trágico, que era una especie de desmoronamiento del individuo (más que Sófocles, Grecia es Eurípides). Y luego, como eso era incapaz de ser asumido, venía la carcajada cómica (no irónica, porque la ironía para Hegel es otra cosa. Pero sí Aristófanes, que para Hegel trasluce una actitud humana absolutamente incapaz de hacerse cargo de la acción, que disuelve la acción no ya en un conflicto psicológico, sino en la estupidez de un reírse).

La tragedia deriva en comedia por no darse cuenta del valor que tiene el dolor; y por eso añade Hegel que quien hizo que el hombre como individuo se pudiera aguantar y, por tanto, que la acción humana surgiera y se mantuviera (y con ello la historia después de Grecia), es el cristianismo. Éste es el que hizo capaz al hombre de aguantar su propia individualidad. ¡Sorprendente

⁵⁶ Se explicará la noción de *posibilidad* según Hegel cuando estudiemos formalmente el *sistema*. De momento estamos tratando de los contenidos más que de la estructura.

declaración! Hegel está lleno de sorpresas para un lector ingenuo, o para un lector que no quiera coger más que unos aspectos, o que quiera tomar a Hegel como un ascua para arrimarlo a su sardina, pero esa actitud frente a Hegel es inoperante⁵⁷.

La filosofía de Hegel ha sido interpretada de dos maneras: en el siglo XIX los filósofos académicos o profesionales se inclinan más por el período de Berlín, y en cambio los estudiosos del siglo XX por la *Fenomenología del espíritu*; los motivos de esta preferencia, por lo menos algunos de ellos, ya los hemos visto; aunque, desde luego, hay más.

57 A Hegel no se lo puede arrimar a su sardina, porque Hegel es él mismo un mundo. Aquí empezamos a verlo: tan importante como es Grecia es el problema de la individualidad y el cristianismo.

CAPÍTULO III

INTERPRETACIÓN SISTEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Sostengo otra interpretación de Hegel. Sin negar que en Hegel haya un desarrollo, es decir, que Hegel no nace con el sistema entero, me parece que si algo hay de interés en Hegel es el *sistema*, lo sistemático. Que lo lograra o no, que su pretensión fuera excesiva respecto de lo que realizó, que sea la parte más difícil, y la que menos interés tiene desde el punto de vista existencialista, o en el sentido de sacarle materiales que puedan ser aprovechados en la vida de cada uno⁵⁸, eso es otra cuestión. Me parece que el punto de vista central, donde está el centro de Hegel, es en el *sistema*, y el sistema no es la *Fenomenología*. Ésta fue anunciada como la primera parte de una obra total que sería el sistema de Hegel. La segunda parte es la *Lógica*. Así pues, una vez terminada la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se dedicó a elaborar la *Ciencia de la lógica*, y la publicó en tres partes (los años de 1812, 1813 y 1816), que son: “La lógica del ser”, “La lógica de la esencia” y “La lógica del concepto”.

Considero que la obra central de Hegel es la *Ciencia de la lógica*⁵⁹, y también es verdad que es la obra que ofrece realmente un desafío, aquella con la que merece la pena echarse un pulso (si se puede hablar así) cuando se trata de medir la inteligencia de Hegel y de ver hasta qué punto Hegel era capaz de una visión clara, profunda y global, y no sólo de visiones más o menos intuitivas o fragmentarias.

1. EL IDEAL DEL SABER EN HEGEL

Actualmente hay bastantes intérpretes que se dedican a estudiar la *Ciencia de la lógica*. Tal vez esto sea debido a que al final las cosas se agotan, y la *Fenomenología del espíritu* ha podido estar de moda incluso unos decenios, pero luego todos se repiten, nadie dice nada nuevo. Ahora parece que esto le

58 Cada cual tiene el interés que tiene, y Hegel, además, ofrece una gran diversidad de aspectos.

59 Por otra parte, para Hegel, la lógica es la metafísica.

esté pasando a la lógica, o que lo que quieren es encontrar las conexiones de Hegel con la ciencia.

Hegel piensa que la metafísica está por encima de la ciencia, y en eso invierte a Kant. La *Crítica de la razón pura* de Kant no es aceptada por Hegel en lo que se refiere al orden del saber especulativo. Ya no es que la metafísica tenga que tener como modelo a la ciencia, de tal modo que si no cumple ese modelo la metafísica no pasa de ser un plan, un impulso sin resultado, una inclinación de la razón, que es más o menos lo que viene a decir Kant, sino al revés: como se trata de una filosofía del saber absoluto, un sistema en el que se encierra el saber absoluto, que expresa el saber absoluto, la metafísica está por encima de la ciencia. La metafísica es el saber de verdad, y las ciencias⁶⁰, en cambio, son secundarias, son ciencias o filosofías segundas, lo que llamarían los clásicos, de segundo orden; y la metafísica no tiene ni mucho menos que ajustarse al método de esas ciencias.

Al respecto también es interesante la diferente valoración del *entendimiento* y la *razón*, esos dos términos tal como son empleados por Kant y por Hegel. La *razón* en Kant es problemática; el entendimiento, en cambio, es el que tiene objeto: el objeto de experiencia. Las *categorías* son un elemento del objeto de experiencia; en cambio, las *ideas* no son elemento de ningún objeto, no son objetivas. En Hegel, correlativamente, hay una inversión del objeto de la razón respecto del que tiene el entendimiento; y esto quiere decir que para Hegel al final se trata de comprender: el ideal de saber, el ideal metódico (podríamos llamarlo así), el modo como se logra saber de verdad, es comprendiendo, no demostrando o explicando. No se trata de un simple explicar, de una *aufklärung*, de una visión iluminante; se trata de algo más: de un *begreifen*, de un comprender. Eso es lo que corresponde al saber absoluto. Éste no es demostrativo, es comprensivo; la ciencia en cambio es demostrativa. Ya desde muy pronto Hegel arremetió contra la demostración. Y esto lleva consigo una gran cantidad de modificaciones en lógica, cuya comprensión exacta es difícil.

Se podría resumir así: Hegel descalifica la demostración y descalifica también el juicio. El juicio para Hegel no es el lugar de la verdad, sino que el lugar de la verdad es el concepto. Si tomamos las tres operaciones que distinguían los clásicos en el proceso de la inteligencia —el concepto, el juicio y el raciocinio—, se puede decir que en la lógica de Hegel⁶¹ lo decisivo es con-

60 La de Newton y en general lo que podíamos llamar la ciencia moderna.

61 Hegel tuvo que enfrentarse con ello desde muy pronto por su reluctancia frente a la ciencia y su diferencia frente a la razón pura de Kant.

cebir. Juzgar es una mala estructuración del concepto, puesto que indica una distinción entre sujeto y predicado que impide la unidad total del saber. Esto comporta la sustitución del juicio y la demostración por el concepto.

Sin embargo, también hoy hay intérpretes que quieren señalar que Hegel en definitiva nunca prescindió de la experiencia. Se busca una cierta ideografía en Hegel⁶², con la que se pretende destacar la importancia que tiene el momento experiencial en Hegel, y de esa manera ver a un Hegel más en relación con el ideal de la ciencia actual, o menos distinto del positivismo de lo que normalmente se ha pretendido, entre otros por los propios positivistas. Los positivistas han aborrecido e ignorado a Hegel, empezando por aquel momento positivista del s. XIX⁶³, pues ese positivismo quiso prescindir de Hegel. Y en mayor medida el neopositivismo y los ulteriores, los analíticos, que no quieren oír hablar de Hegel. El filósofo analítico considera que Hegel no tiene nada que ver con su universo de discurso, asunto que es evidente. Pero eso también indica que el universo de discurso de los analíticos es un poco pobre.

En suma, estimo que los estudios acerca del ideal de saber de Hegel no son suficientes. Realmente la *Ciencia de la lógica* no es nada fácil, no es una obra al alcance de cualquiera. Además, es una obra demasiado seca para ese otro tipo de interés con que la gente suele acercarse a Hegel: un interés más bien para ver lo que hay de apasionante. La *Ciencia de la lógica* no es apasionante, es más bien algo para los que les guste pensar. Sostengo, en términos muy globales, que la obra central de Hegel es la *Ciencia de la lógica*; y que desde ella Hegel se aclara bastante; se ordena mejor. Ya no hay por qué hacer tantas diferencias entre el período de Berlín y el de Jena, puesto que se ve que el período de Jena en donde culmina en realidad es en la *Ciencia de la lógica*, aunque no se escribiera allí. O dicho de otra manera, el período de Jena es un período incompleto en el mismo proyecto de una filosofía total por parte de Hegel, pues sin la lógica no puede haber una filosofía total.

En cambio, prescindir de la *Ciencia de la lógica* es bastante corriente. Porque considerar la filosofía de Hegel como una filosofía total resulta, como ya se ha indicado, bastante problemático para un filósofo posterior a Hegel; en particular si uno no se da cuenta de que Hegel es una profunda equivocación, y que por eso se puede prescindir de él. Aunque no como prescinde un analítico, que lo deja al margen. El analítico prescinde de él sencillamente

62 En cierto modo preludiada por ese buen estudio de Heidegger "Hegels begriff der erfahrung", la concepción hegeliana de la experiencia.

63 El momento del olvido de Hegel.

porque tiene un sentido de lo que es la referencia que en Hegel no está. En Hegel la diferencia entre sentido y referencia no existe y, además, Hegel tiene razón en ello: esa diferencia carece de interés. Si se trata de ella hoy es solamente por la tremenda perplejidad y pobreza de nuestra situación filosófica⁶⁴. Es bastante triste empezar por cuestiones que, en todo caso, tal vez sean interesantes, pero no son las grandes cuestiones filosóficas.

Lo que me parece que pasa es que en el período de Berlín hay una reelaboración de lo que Hegel escribió en Jena; y por eso es un período distinto, más maduro, en el que Hegel tiene más tiempo y, además, tiene dinero: no tiene los apuros que tenía en Jena. Por eso, sale un Hegel distinto. Si uno se atiene al período de Jena, sale un Hegel sumamente problemático, porque efectivamente el período de Jena está lleno de crisis internas, ya iniciadas con su experiencia como preceptor en Berna y Frankfurt. El Hegel de Berlín es un Hegel más solemne, menos simpático, menos accesible, porque lo que hay de dramático en el hombre siempre es más accesible a la gente, o pone a un filósofo más cerca de ella. En cambio, el Hegel de Berlín es demasiado conciliador, porque la filosofía de Hegel es una filosofía de la conciliación, de la paz. O es de la guerra y la paz, porque la dialéctica es lucha. Pero al final, naturalmente, tiene que terminar en la paz.

Ahora bien, si Hegel quizá nunca consiguió esa paz, entonces volvemos a Jena. Quizá Hegel nunca logró estar de acuerdo consigo mismo, pues siempre se encontró con que se le desequilibraba su sistema, ya que no era lo suficiente abarcante, pues la noción de concepto no le servía para lo que él quería. Mirado así, éste es un asunto discutible. En efecto, es discutible que el abarcar del concepto sea un abarcarlo todo, y por eso, en definitiva, su filosofía se reduce a ser una filosofía negativa, no positiva, como le objetó Schelling en la crítica que le dirigió diez años después de la muerte de Hegel. Schelling fue eclipsado por Hegel, pero la muerte de Hegel le permitió a Schelling volver a Berlín en 1841 y ocupar la cátedra durante cuatro o cinco años más. Éste dedicó esos años en gran parte a criticar a Hegel. Su crítica consiste en que el idealismo de Hegel es un unilateral, que tal vez examine cómo se conciben las cosas, pero no trata de cómo son las cosas; es una filosofía negativa, no positiva: no una filosofía de la existencia, sino una filosofía del concepto. Sí; en último término, Hegel siempre estuvo a vueltas a este problema, el de cómo se puede abarcarlo todo; porque el saber absoluto no

64 Es una cuestión de la época, no una cuestión de alguien en particular: esto no va contra nadie, sino que me refiero a la situación de la filosofía en nuestra época.

puede dejarse fuera nada, y si no se deja nada fuera, tampoco puede dejarse lo real.

2. EL CONCEPTO COMO TOTALIDAD

Pero ¿al concebir, se consigue incluir todo en el concepto?, ¿el concepto es real y racional a la vez? O, como dice Hegel, ¿el concepto es nada menos que la *übereinstimmung*? Esta palabra, *stimmung*, es una voz que está tomada de la música, y significa fundamentalmente acorde; aunque también quiere decir simpatía, empatía, una situación sentimental en que dos personas están de acuerdo; pero fundamentalmente es concordancia, es la armonía universal. *Einstimmung* es reduplicativo, es un concorde, algo unido enteramente. Y *über* es la concordancia total. La *ubereinstimmung* del concepto, significa la entera conciliación y armonización y coherencialización del concepto con su propia realidad, puesto que la realidad es la realidad del concepto, ya que si el concepto es lo máximo abarcante, sobre todo lo que tiene que abarcar, lo que no puede dejar fuera de ninguna manera, es la realidad.

¿Realmente hace eso el concepto? Es decir, esa elección dentro de las tres operaciones racionales (usando la terminología clásica, el concebir, el juzgar y el demostrar o razonar), o esa apuesta total por el concebir, por la universalidad (el universal concreto), no está justificada. Además, ¿el concepto es el universal de los universales? Por lo demás, ¿la realidad es un universal concreto, es decir, entero, la concreción del concepto?

Esa apuesta a favor del concepto se produce en la *Ciencia de la lógica* con cierta descalificación del juicio y la demostración, porque por mucho que digan los especialistas, en definitiva es innegable que Hegel descalifica el juicio y que para Hegel la demostración carece de interés. Es decir, que la estructura de la ciencia, el conocimiento por causas, mediante estructuras demostrativas entre juicios, con hipótesis encadenadas, todo eso para Hegel es secundario y trivial. Esa apuesta por el concepto, insisto, es el equilibrio que Hegel siempre buscó; porque el concepto es la totalidad en que se encuentra todo, que no deja nada fuera; una totalidad que no tiene escisiones interiores, como sí las tiene el juicio. Por lo tanto, el concepto consigue la conciliación de todos los contrarios, sin diferencias internas que lo desgaren; el concepto tiene la fuerza de unirlo todo, es el universal concreto. Porque la concreción tiene lugar en el universal, ya que es una *übereinstimmung* del universal con la realidad que es su propia concreción. Eso es concebir; y eso es el saber absoluto para Hegel; lo que consigue concordar todo lo que es abarcado, una universalidad de carácter abarcante.

Universal concreto es la definición del concepto, *Begriff*, que da Hegel. *Begriff* viene de *greifen*; y *greifen* significa agarrar. *Begriff* no es tanto el generar⁶⁵. En Hegel concepto también tiene que ver con la generación, pero sobre todo tiene que ver con el carácter abarcante: aquello en que todo está reunido, totalizado y absolutizado. Hegel ve el concepto también desde el punto de vista de la generación, pero sobre todo desde el punto de vista de la asimilación; en el concepto todo está integrado, todo está embutido. Yo suelo decir que la filosofía de Hegel es la filosofía de la salchicha de Frankfurt, la filosofía del embutido; porque el concepto en Hegel está tomado fundamentalmente de la nutrición, más que de la generación. Es un embutido, y en un embutido está todo; y está todo conciliado; si se practica un corte en el embutido se ve lo concreto: la realidad del embutido, su contenido, lo concreto del embutido. Pues bien, lo universal es el embutido entero. Eso es el concepto para Hegel: lo que abarca todo y no deja nada fuera; y al abarcarlo todo, además no hay una pugna interior en virtud de la cual aquello quede dividido, no hay drama interior. Pero, sobre todo, en el embutido se puede meter todo.

Esto Hegel nunca lo logró, claro. Hegel era lo suficientemente listo para darse cuenta de que no era realizable. Hablábamos de la conciencia de fracaso; la conciencia de fracaso es en gran parte debida a esto: ¿se puede meter todo en un concepto, o no se puede meter todo?⁶⁶, ¿cabe todo en el concepto? No es posible. Considero que la *Ciencia de la lógica* es la obra central de Hegel, porque el concepto es lo único que podía cumplir la intención hegeliana de la entera conciliación. Una filosofía de la totalidad tiene en su base el concepto. Pero al mismo tiempo que es la obra central plantea el problema de la unidad total de la filosofía de Hegel. Porque ¿se puede llevar la noción de concepto a la historia?, ¿la historia como historiología es también concepto-logía?

3. EL CONCEPTO COMO GÉNESIS

Por aquí es por donde el concepto adopta un carácter genético, es decir, es una *entwicklung*, un desarrollo⁶⁷. Es evidente, por otra parte, que la noción de

65 “Concepto” en castellano viene de concebir; está en el orden de la generación: es el *verbum*.

66 ¡Cuántas resonancias hay en esto, por otra parte! En efecto, la historia de la filosofía está entera aquí. Hegel conocía muy bien la historia de la filosofía: la filosofía griega no la entendía del todo, pero la conocía muy bien; y conocía asimismo muy bien la filosofía moderna. En cambio, la filosofía medieval no la conocía en absoluto, sabía sólo algo de la patrística, por su estancia en Tubinga.

67 Quien introdujo realmente la noción de *desarrollo* en la filosofía es Hegel.

desarrollo es el precedente de la idea de *evolución*. Es decir, que tal como Hegel piensa la historia, incluye latente lo que luego dirá Darwin y lo que piensa Spencer. O sea, que los positivistas también son bastante tributarios de Hegel: no son tan extrahegelianos como ellos mismos creen.

Pero cuando Hegel habla del concepto en términos de desarrollo le añade el aspecto creciente del saber, en orden a la totalidad. La noción de *entwicklung*, desarrollo, tiene esta mala connotación: es génesis, pero también crecimiento. Lo que pasa es que Hegel confunde el aspecto genético con el aspecto creciente del concepto. Hegel, aunque emplea la palabra concepto, suele usar también otra: *geist*, espíritu. Es el término que aparece en la *Fenomenología del espíritu*. Pero el tema del *geist* es el tema central de Berlín. El *geist* no es un tema de la *Ciencia de la lógica*. El *Geist* es el tema del concepto en desarrollo. El concepto en desarrollo es otro asunto que el concepto como totalidad. El *geist* no es exactamente conceptual, si es que lo estrictamente conceptual es el embutido, la asimilación, la *übereinstimmung*.

¿Qué es *espíritu* para Hegel? Hegel dice que la noción de espíritu no fue pensada por los griegos, sino que es una noción posthelénica, la única gran noción posthelénica. Zubiri lo repite, evidentemente siguiendo a Hegel. En la *Fenomenología del espíritu*, indica que el espíritu no es una noción griega: en Grecia lo que tuvieron es la cosa común, pero no el espíritu. ¿Qué es el espíritu en Hegel? Nos encontramos nuevamente aquí con el problema de la coherencia o de la unidad del sistema hegeliano. Porque la utilización de la noción de concepto exige, por antonomasia, la interpretación comprehensiva concreta del universal, es decir, como totalidad, según la etimología del *greifen*: el tener todo encerrado, el concepto embutido, para decirlo gráficamente. Y, por otra parte, tenemos el concepto en proceso, el concepto como *entwicklung*, para el que hace falta acuñar un término especial que es el de espíritu.

¿Qué es el espíritu? Hay aquí cierta dualidad, y para ver dónde está el problema, tal vez sea bueno referirnos a un precedente en que también hay un problema de unidad entre nociones fundamentales: Spinoza. En este racionalista hay tres ideas fundamentales que son *Deus*, *substantia*, *natura*. Spinoza nunca logró reducir esas tres nociones a una. *Deus sive substantia, sive natura*, pero el problema de la unidad de la filosofía de Spinoza está en ese *sive*. Porque Dios es lo infinito para Spinoza, la sustancia única, y la *natura* es más bien la creación, el tema de la finitud; y cómo la finitud se puede complicar de tal manera que todo tenga que ver con todo, de esa manera podemos tener un equivalente al infinito y a la unidad. El tema de la unificación de lo múlti-

ple otra vez, claro está. Pero, con todo, Dios, sustancia y naturaleza no son la misma noción, y Spinoza no logra la conversión de una en otra.

El problema que se puede plantear muy parecido en Hegel es si éste logró unificar esas nociones, que a fin de cuentas son tres también⁶⁸. En Hegel hay también tres nociones fundamentales: la noción de *idea absoluta*, o de *contemplación* que es lo mismo, la noción de *concepto* como *universal concreto* y la noción de *espíritu*, espíritu que, en cuanto que puede ser asimilado o puesto al mismo nivel que la idea y el concepto, se llama *Espíritu Absoluto*. Pero el espíritu no es sólo Espíritu Absoluto, puesto que hay una polisemia, es decir, el espíritu se dice de muchas maneras, diríamos glosando a Aristóteles. Está el espíritu del pueblo, el espíritu de la naturaleza, el alma del mundo; están también el espíritu objetivo y el subjetivo; están el arte, la religión y la filosofía, y ¿cómo se distinguen los tres momentos, las tres fases o niveles, del Espíritu Absoluto que son justamente el arte, la religión y la filosofía?, ¿qué es entonces el espíritu objetivo?, ¿y qué el espíritu subjetivo?, ¿qué es el espíritu del pueblo? Hay muchos espíritus y, además, está la *Fenomenología del espíritu* que es por donde Hegel empezó a abordar estos temas; es decir, sus diversas figuras. Ése es el tema central de la *Fenomenología del espíritu*, aunque esa idea no esté bien realizada en el plan, porque el plan de la *Fenomenología del espíritu* es realmente muy pobre. Es ésta una obra que, por distintas razones, no está bien hecha.

¿Cómo se resuelve esa polisemia del *espíritu*? Hegel nunca lo supo resolver. Es algo así como los *modos* de Spinoza. Tenemos idea, concepto y espíritu. Ya la identidad entre idea y concepto es un problema, pues la idea realmente no es abarcante. La idea es la contemplación, y la contemplación más que un abarcante es un sumirse. ¿Sumirse dónde? Justamente en lo abarcante, en el concepto. Pero sumirse en el concepto contemplándolo no es exactamente lo mismo que la función abarcadora que al concepto corresponde, que es la constitución de aquello en lo que se puede sumir la idea. Constitución en términos de reunión total, de *logos*, puesto que la noción de logos es la que prevalece en el *Begriff* en cuanto abarcante. *logos* significa fundamentalmente eso reunión. El espíritu es una serie de momentos, de apariciones: es el concepto en desarrollo; apariciones, mostraciones, fenomenología, pero ¿de qué? De figuras, *bildung*; de las figuras del espíritu; el espíritu es lo proteico. Es como un escarate, pero no un embutido. Un conjunto de

68 He indicado este problema otras veces, pero hegelianos apresurados me han dicho que es un problema excesivo. Ahora bien, evidentemente el gran problema de la filosofía de Hegel es el de la unidad.

pinturas, una serie de cuadros, como un museo; mejor, como una historia de las figuras del pasado, pues no puede ser otra cosa⁶⁹. Hegel señala que la fenomenología del espíritu es un viaje al pasado para recuperarlo y reconocerlo, un viaje de exploración en que aparecen espíritus.

En suma, considero que el *geist* de Hegel tiene fundamentalmente esta connotación: desde luego es el concepto en génesis, es la *entwicklung*. Pero como un conjunto de apariciones, que es interpretado como la aparición de espíritus; es una evocación de muertos, de fantasmas a los que hay que dotar de vida; en los que hay que proceder a una especie de identificación para hacer ver que aquello no era casual, que lo que parece que estaba muerto, en un viaje de reconocimiento, se puede hacerlo revivir. El espíritu es el tornasolado, la configuración inevitablemente cambiante de un concepto en génesis, que no puede hacer más que mostrarse en una serie de apariciones (aquí la aparición no es la apariencia en el sentido peyorativo); apariciones de cosas que parecían estar muertas, pero que no lo están, y que uno las puede hacer revivir, como con un conjuro.

Asimismo, Marx dirigiéndose a los positivistas de la época decía en 1875: “es un grandísimo error considerar que Hegel es un perro muerto”. ¿Hegel un perro muerto? No. Hegel vendría a decir lo mismo respecto del espíritu: éste no es un perro muerto, no puede ser el valle de los esqueletos. ¿La historia es el valle de los esqueletos⁷⁰? Hegel procede a la resurrección de la carne. Por eso la historia es el juicio universal, donde todas esas figuras tienen que comparecer para mostrar su justificación parcial, porque no son más que fases de la *entwicklung* del concepto. Pero, precisamente por eso, todas esas figuras exigen una última figura que las abarque a todas, el concepto, ahora ya en el sentido del embutido, es decir, el último concepto. Por tanto, finalmente prevalece el sentido que tiene el concepto en la *Ciencia de la lógica* sobre el sentido que tiene considerado como espíritu.

Idea sive conceptus sive spiritus; éste es el gran problema, o el gran interrogante que justamente aparece cuando uno toma la *Ciencia de la lógica* como obra central. Entonces la *Fenomenología del espíritu* aparece como espectrografía, o espectrología, como un intento que en realidad sólo puede hacerse literariamente. Hegel quiere hacer algo más, porque sabía lo que era la resurrección de la carne: algo así como un intento de juicio universal. Pero

69 Por eso Marx dijo de Hegel: “¡buen trabajo viejo topo!”. Esta frase se encuentra originariamente en Hamlet de Shakespeare, y está referida a su padre, al espíritu de su padre. “Buen trabajo viejo topo” es la *Fenomenología del espíritu*.

70 Recuérdese la visión profética: el valle de Josafat.

entonces Hegel se arroga un privilegio divino, que es hacer que el pasado no haya muerto, y someter así a juicio el pasado. Ese sometimiento a juicio del pasado es la *Fenomenología del espíritu*, pero también lo es la *Filosofía de la historia* del período de Berlín: un modo de hacer comparecer todas las figuras. Aquí está la palabra: la *conciencia*; o mejor todas las figuras de la *autoconciencia*.

Se va viendo poco a poco qué posibilidades hay de entender a Hegel, y al mismo tiempo me parece que Hegel va compareciendo poco a poco. De Hegel se pueden tener esas dos, o eventualmente tres, interpretaciones; aparte, claro está, de echarlo a la basura, o de querer hacer una filosofía en que el concepto no signifique nada, y en que la lógica sea una lógica complicada con el problema de la referencia. Se puede ser partidario del período de Berlín, y considerar que Hegel es el gran maestro, el supremo organizador de todo. Y se puede decir que el Hegel auténtico está en la *Fenomenología del espíritu*, y que todo lo demás es simplemente un desarrollo ulterior. Pero se puede decir también que Hegel es un filósofo sistemático, y que lo que tiene de sistemático tiene como primer analogado, por así decirlo, la *Ciencia de la lógica*; porque ahí es donde se decide la cuestión central, qué es el *saber*: saber significa *concebir*, si es que el saber es absoluto, que es lo que Hegel sostenía.

Entiendo a Hegel así: la *Ciencia de la lógica* es la estricta culminación del período de Jena; y, por lo tanto, la *Fenomenología del espíritu* no es la obra central de Hegel, ni siquiera la obra central del período de Jena. El período de Jena terminó porque Hegel se tuvo que marchar a causa de su penuria económica, y eso quiere decir que el período de Jena es un período interrumpido, que no tiene una autonomía propia. El período de Jena propiamente culmina en la *Ciencia de la lógica*. La *Ciencia de la lógica* es el centro, y es desde ella como se pueden volver a retomar los problemas de la *Fenomenología del espíritu* y escribir la obra del período de Berlín.

4. SISTEMA Y CONTENIDOS DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

Indicado lo que precede, y antes de entrar en la temática, hay que hacer todavía la siguiente observación: si a Hegel se le desmonta, lo cual es una necesidad para el posthegeliano, el modo también de llevar a cabo ese desmontaje exige considerar a Hegel como un gran conjunto de contenidos; atender a Hegel desde el punto de vista de los asuntos que ha tratado. Eso significa tener en cuenta su formación, su gran conocimiento de los clásicos, su conocimiento suficiente de la filosofía moderna; tener en cuenta cómo conoce el

XVIII que influye mucho en él: Rousseau que es una de sus primeras lecturas; tener en cuenta asimismo los impactos que sufre, la Revolución Francesa, etc. Pero eso conlleva descuidar o considerar secundario lo que podríamos llamar lo sistemático, la estructura formal del pensamiento de Hegel.

Podríamos comparar esta actitud ante Hegel con lo que hicieron en el Renacimiento con el Coliseo de Roma. Ahora el Coliseo es un esqueleto, pues antes estaba recubierto de mármol. Esos mármoles están ahora en los palacios que construyeron tras ser desmantelado el Coliseo. Un inmenso edificio, una cantidad enorme de materiales, una cantera al alcance de la mano; con las piedras ya labradas. Con lo cual los arquitectos lo fueron dejando despojado, tal como se encuentra ahora. Algo parecido sucede con Hegel. Éste puede ser considerado como una inmensa cantera de materiales. Si se procede así, o si se quieren ver en Hegel solamente los contenidos, es decir, los asuntos de que trata, es evidente que Hegel aparece más bien como alguien que ha pensado muchas cosas y las ha ido poniendo una detrás de otra, intentando organizarlas de alguna manera, más bien que como un filósofo sistemático. Quizá aparece como alguien que va en busca del sistema, pero propiamente no lo habría logrado; lo habría intentado, pero no siendo propiamente un filósofo sistemático, sino más bien un hombre que había pensado muchas cosas y sentía la necesidad de ir las poniendo en orden.

Este tipo de exégesis de Hegel es corriente, y últimamente muy corriente; especialmente a partir de la publicación de los escritos juveniles a instancias de Dilthey. Este historicista tenía la impresión de que Hegel no podía ser un pensador sistemático; o que lo más valioso que hay en Hegel se puede arrancar del sistema, porque Hegel es el contenido de los asuntos tratados, que están sólo falsamente, accidentalmente, sistematizados; que, aunque en Hegel existe la voluntad de sistema, es innegable que no pudo ser llevada a cabo. Por tanto, lo que en realidad hay en Hegel son dos dimensiones: la apariencia de sistema y una mente sumamente capaz de observar y de abstraer, pero al margen de la construcción. Se trataría, pues, de un Hegel superado por su inmenso saber, diríamos, que nunca llegó a decir todo lo que podría haber dicho, precisamente porque sabía, o había pensado, muchas cosas. Lo que ocurre es que, como estaba de moda la época la sistematicidad, la idea de meterlo todo en un sistema, la idea de totalidad, pues a partir de Fichte todo se llama sistema, (también en Schelling), entonces Hegel lo que ha habría hecho es sumarse a su época. Y así aparece un Hegel doble, en el que lo sistemático, lo formal, la articulación de los temas, es secundario.

Razones para mantener esta tesis acerca de Hegel hay muchas: la primera, la que expresó aquí el profesor Kauffman: que el procedimiento hegeliano, la llamada *dialéctica*, no puede ser propuesto como un método general. Es decir, si uno intenta encontrar qué significa lo lógico, qué significado estructural o conectivo utiliza Hegel, tendríamos la dialéctica. Pero después uno se encuentra con que la dialéctica no sirve. Si uno toma la dialéctica y fija su atención en la organización de los temas, y quiere sacar de aquélla no ya los temas (la semántica de Hegel diríamos, y qué es lo que Hegel propone), sino también la articulación de los elementos (la sintaxis de los predicados) dentro de un saber total, esa manera dialéctica de conectar Hegel los temas, resulta que no sale, que no se puede llevar a cabo; y, en cambio, la temática es muy rica. Hegel es muy intuitivo. Tiene unas ideas o arquetipos a los que recurre con frecuencia. Es un gran observador⁷¹; un pensador muy inteligente; pero ¿es sistemático, o sólo aparentemente sistemático? ¿Qué sistema puede tener el Coliseo?, y ¿qué importa la estructura del Coliseo si de lo que se trata es de sacar sus mármoles?

Los que así piensan denuncian que la lógica de Hegel no hay manera de establecerla de una manera inteligente. Por ejemplo ¿qué quiere decir el paso del ser a la nada y al devenir? El primer movimiento de la *Ciencia de la lógica* es un juego de palabras, porque ¿cómo se puede pensar eso? Dicen que de ninguna manera; no hay manera de pensar la *dialéctica*. Pero entonces, lo mejor es abandonarla y decir que Hegel propiamente hablando no es un dialéctico. También está la noción de *universal*, y está la noción de *concreto* o de concreción: hay una relación clara entre universal y concreto.

Pero en Hegel aparece además otra noción: la de *particular*. ¿Con qué se corresponde lo particular? Algunos plantean el asunto de esta manera: universal, concreto, particular. Pero ¿con qué se corresponde el particular?, ¿qué es la *besonderheit*? Hegel distingue lo particular de lo concreto. Lo particular se corresponde con lo que Hegel llama *abstracto*. Para estos señores esa correspondencia es muy extraña. Lo abstracto no es solamente lo general, no es solamente una idea; lo abstracto para Hegel no es un concepto, pues si hay abstracción no hay concepto. Entonces, ¿qué es lo abstracto? Se ve enseguida que aquí hay una especie de prejuicio: el intento de encontrar una estructuración de acuerdo con criterios lógicos formales. Esto naturalmente fracasa en redondo cuando se quiere aplicar a Hegel, porque lo estructural en él no es lógico-formal. Si a algo le tiene manía Hegel es a la lógica formal, a una estructura carente de contenido. Por tanto, nos quedamos con los contenidos. Si

71 Por ejemplo, hizo unos estudios muy buenos sobre pintura holandesa.

no es una lógica extensiva será una lógica intensiva, podríamos decir con terminología de Leibniz; pues quedémonos entonces con lo intensivo. Pero si es lo intensivo y la lógica se puede separar formalmente, entonces la lógica es accidental respecto de los contenidos. Hay una evidente dificultad; más aún, hay una absoluta imposibilidad en transformar la dialéctica de Hegel en una lógica formal, porque no es una lógica formal: es el rechazo de la lógica formal, eso es lo que es la dialéctica. Vemos que es muy difícil pensar la dialéctica.

También es evidente que entender a Hegel nada más que cómo filósofo dialéctico es una equivocación. En cierto modo, aquí hay una reacción a ello, porque la identificación de Hegel con la dialéctica es algo que se hizo en el siglo XIX. Hegel es el máximo filósofo dialéctico; la filosofía de Hegel es la filosofía dialéctica. Pero esto no es enteramente cierto. La verdad es que Hegel no es estrictamente, y nada más que, un filósofo dialéctico. Quien dijo que era un filósofo dialéctico fue Marx, quien más exageró la cosa, y también Kierkegaard, aunque éste no leyó directamente a Hegel, sino que le conoció a través de su asistencia a las lecciones de Shelling (lecciones críticas). Kierkegaard entiende también que la dialéctica es la clave del hegelianismo. Marx incluso cometió el error de emplear las nociones de *tesis*, *antítesis* y *síntesis* al establecer que la dialéctica era la distinción entre tres fases. Esta tríada no aparece nunca en Hegel. De vez en cuando aparece la palabra *tesis*, de vez en cuando la palabra *antítesis*. La palabra *síntesis* sí aparece en Hegel. Pero nunca aparecen juntas las tres. Donde aparecen juntas las tres es en Fichte, porque ésa es terminología de este pensador, no de Hegel. ¿Acaso Hegel es un filósofo que lo piensa todo en términos de tesis, antítesis y síntesis? No. Si se va a buscar una estructura formal en Hegel, y se va con un criterio de búsqueda que es lógico-formal, no la encuentra.

Cuando un científico acude a una consideración formal para tratar de aplicarla a contenidos, a la realidad (y es evidente que Hegel lo intenta, pues la realidad está para él en íntima sintonía con el concepto), entonces lo que se propone es encontrar un *método* que sirva para cualquier caso y, por tanto, que sirva para predecir. ¿De qué me sirve a mí un sistema formal si no me sirve para predecir? Esto es lo que suele decir un científico positivo: ¿para qué me sirve la matemática aplicada a la física? Pues para predecir. ¿Para qué quiero formalizar matemáticamente los fenómenos de la naturaleza, si de esa manera no conozco ninguna regularidad que me permita decir cómo va a seguir siendo, cómo se va a seguir comportando la naturaleza? Lo cual indica, naturalmente, que el fenómeno sirve de verificación a la hipótesis establecida

O en términos formales. Pero es evidente que la dialéctica no sirve para eso. La futurología dialéctica es de Marx, pero no es propia de Hegel en absoluto. En Hegel no hay profecía alguna más que ese vaticinio acerca de la demencia última.

Pero ¿es correcto decir que la filosofía sirve para prever el futuro? Eso, eventualmente, lo lleva a cabo la matemática, pero la dialéctica de Hegel no. Por tanto, los lógicos y matemáticos se enfadan con este modelo hegeliano, y declaran que no hay nada formal en Hegel. Lo formal tiene interés para ellos en la medida en que sirve para prever, y como lo formal en Hegel no sirve para prever absolutamente nada, lo abandonan. Hegel no habla nunca del futuro y, además, dice taxativamente que no puede hablarse del futuro. Lo indica cuando habla de América: América es el país del futuro, pero de América no voy a hablar, porque la filosofía no trata del futuro sino sólo del *presente*.

No se puede segregar o abstraer de la filosofía de Hegel la dialéctica tal que sea un método válido para todos los casos. La pretensión de competir con los científicos en términos de verificabilidad dialéctica no se le ocurre a nadie que sepa quién es Hegel, a nadie absolutamente; es la cosa más estúpida que se puede hacer con Hegel. Y algo de ello hay en la polémica entre Adorno y Popper sobre si el saber tiene que ser de totalidades, de hipótesis falsables. Pero ¿cómo aplicar la categoría de totalidad a la previsión científica, si la categoría de totalidad no está en presente?, ¿cómo puede hablarse de un todo futuro dialécticamente? Resulta, por tanto, que las preguntas de Popper y de Adorno se cruzan. Pero quien tiene razón al final es Popper, porque no hay un solo dialéctico que pueda formular la noción de un todo creciente, es decir, de una generalización o de una universalización creciente.

En cambio, un científico no se puede cansar de decir que toda la historia de la ciencia consiste en una generalización creciente, y que Einstein es una unificación de campos, que alcanza al campo gravitatorio, y que hay que ir hacia la unificación con el campo electromagnético, es decir, que las teorías científicas son cada vez más generales. La ciencia progresa por el orden de la generalización (Hegel diría abstracta). La dialéctica no procede así, porque nada abstracto es dialéctico para Hegel. Al final resulta que quien gana es Popper, porque a los otros la dialéctica ya no les interesa si no tiene rendimiento científico. O con la dialéctica se sabe todo, o la dialéctica no sirve para nada. Hegel era alérgico a la lógica y a la matemática; la dialéctica de Hegel está pensada para declarar falsa la lógica formal. La lógica formal, dice Hegel taxativamente, es la lógica falsa, porque no puede ocuparse más que de

particularidades; y si la verdad es el todo, lo particular es lo falso. Seguir hablando de dialéctica al margen del todo, y decir que la categoría del todo se puede aplicar en términos progresivos es no saber de que se habla.

Hegel no quería ni oír hablar de que se pudiera saber nada del futuro. En Hegel (y eso lo admiten todos) no hay más que dos momentos temporales: el pasado y el presente; el futuro no cuenta como dimensión del tiempo. Para Hegel el tiempo es nada más que pasado y presente. Si se recuerda a Nietzsche, se verá que en el fondo dice lo mismo cuando ve que el futuro y el pasado tienen que ser el mismo infinito; con lo cual resulta que el proceso del eterno retorno no es más que la reposición del pasado. O sea, que Nietzsche en este punto es Hegel. Para Nietzsche no hay futuro; el futuro no tiene interés. Para un científico positivista, un defensor del progreso indefinido, para alguien que quiere inventar, o para quien quiere instalar la sociedad perfecta al final de los tiempos, como es Marx, el futuro sí tiene sentido; para ellos no sirve el modelo hegeliano, pues no pueden jugar a que el tiempo no tenga más que pasado y presente.

5. DIFICULTADES DE LA DIALÉCTICA

Si se sostiene que en Hegel no puede haber *dialéctica* como dimensión fundamental de su filosofía, porque si la hubiera, como para él dialéctica significa estrictamente *génesis* o *desarrollo*, y también *totalidad final*, entonces la dialéctica se rompería. Recuérdese que hay dos nociones de *concepto* en Hegel: concepto como *espíritu*, y concepto como *universal concreto* y final; éste es un sentido del concepto que hay que ver desde el punto de vista de la nutrición, de la asimilación: el embutido de que se habló. Lo concreto es el contenido, es la lógica intensiva de Hegel. En cambio, cuando el concepto es desarrollo, tenemos el espíritu. Pero si hay desarrollo la totalidad se rompe. El concepto como desarrollo y el concepto como asimilación no casan, no son compatibles. Si el espíritu no ha terminado su tarea, si su tarea es sin fin, si es un proceso al infinito, entonces no hay ningún concepto como universal concreto.

No es admisible la idea de que el contenido se esté desarrollando actualmente. El pasado ya ha pasado. ¿Cómo es posible que Hegel piense que se esté desarrollando el pasado? No se le puede ocurrir ni a un demente. O sea, un tiempo en que no hay más que presente y pasado, ¿cómo puede ser un tiempo dialéctico?, ¿de qué tipo de génesis puede hablarse en él? Cuando se trata del pasado, ¿cómo voy yo a ejercer ahora la génesis del pasado, si el pasado ya ha sido? La famosa *entwicklung* de Hegel no es más que una organi-

zación suya sobrepuesta; es el modo como Hegel ve que los acontecimientos se suceden tal y como él los entiende, pero de ninguna manera es una generación de ellos en el sentido fuerte. Hegel no puede decir que el pasado es como es y que la historia, como historia del pasado y presente (toda esa historia que en la *Fenomenología del espíritu* empieza en Grecia y culmina en su época) sea dialéctica. No lo puede decir que sea una génesis, un proceso dialéctico. Y no lo puede decir porque hablar de un proceso dialéctico del pasado es una contradicción, una contradicción no dialéctica, o sea, una necesidad.

La dialéctica no sirve para el futuro por razones absolutamente estructuradas: porque lo real no puede ser distinto de lo racional, y si se piensa el futuro se tiene un futuro racional que por ser futuro no es real aún, con lo cual se ha roto la ecuación entre lo real y lo racional. Por ello es absurda una lógica dialéctica que prevea. Y si, por otra parte, la lógica dialéctica no me sirve para generar el pasado, porque el éste es ingenerable por el pensar, entonces ¿qué es la dialéctica? Habría que decir: nada; habría que coger la dialéctica y echarla a un lado. Ni sirve para el pasado, porque decir que la dialéctica genera el pasado es demencial. Tampoco sirve para el futuro, porque si sirve para el futuro entonces es un método, pero no un proceso, porque lo racional se ha desligado de lo real. Ante estas aporías, que son totales, ¿qué hacer con la dialéctica? Pues nada: dejémonos de dialécticas y vayamos a ver lo que en Hegel hay de contenidos.

Y sin embargo, la pura verdad es que en Hegel los contenidos sin el lugar que ocupan en el proceso se particularizan, hasta tal punto de que para Hegel carecen de significado (en la terminología de los analíticos, carecen de sentido). La pretensión de encontrar en Hegel intuiciones, interpretaciones de Goethe, o del cristianismo, de Platón, de Spinoza, al margen de la ordenación que Hegel hace de todo ello, según la cual cada uno de ellos es necesariamente donde es, y cuando es, es decir, como el momento del proceso que es, es una pretensión pobre, y reduce a Hegel a un coleccionador de temas. Por tanto, ¿es la de Hegel una filosofía o qué es? ¿Hay dos filósofos en Hegel, el que quiere el sistema y el que funciona con intuiciones?, ¿esos dos son dos filósofos incommunicables, de manera que lo que hay de organización o de lógica en Hegel es completamente secundario?

Se nota que si se plantea la cuestión de la dialéctica hegeliana en estos términos lo mejor es dejarlo: dejemos la dialéctica de Hegel y cualquier otra dialéctica. La dialéctica y la lógica son dos cosas absolutamente incompatibles. Si uno es dialéctico, lógicamente está loco; de manera que la pretendida

sistematización de Hegel es inviable. Lo único que hay es un espíritu, el de Hegel, que es sumamente inteligente, capaz de entender muy bien muchas cosas; pero no de articularlas, pues ha renunciado a la lógica, no tiene lógica. Esto pasa si, cuando uno quiere encontrar el valor lógico de la dialéctica, se encuentra por todas partes inducido a anular el carácter procesual de la dialéctica. En esta polémica parece que no hay ganadores ni perdedores, sino la gran conciliación. Aludiendo un poco a lo que decía Hegel, que parece querer hacer de redentor apocatasta. Esto es más parecido a Orígenes, pero es Hegel: el final es la *reconciliación*, o sea, que no hay ni buenos ni malos, ni vencedores ni vencidos: nadie ha ganado.

Hay que contraatacar de otra manera y decir: si lo que Hegel ha pensado es puramente un producto de su gran capacidad intuitiva y de su inmensa erudición, entonces Hegel nos ha engañado; si de los dos Hegel, el único auténtico es el de la intuición, ¿por qué Hegel nos propone su filosofía en forma de sistema? Es decir, ¿es posible que haya en Hegel algún contenido al margen de la forma?, ¿es posible que Hegel sea un filósofo de lo inmediato, cuando está atacando la inmediación por todos los lados? Hegel tiene delante una serie de cosas, las tiene en su cabeza y las expone en sus conferencias (aunque, por otro lado, no era demasiado buen conferenciante); pero luego resulta que cuando escribe sus libros o cuando revisa los apuntes de los alumnos, todo lo pone en orden y de acuerdo con un criterio de negatividad dialéctica. Y, además, si son separables los contenidos de las formas, ¿por qué Hegel se mete con la lógica formal? Ya que lo hace porque es una lógica que está separada de los contenidos, que solamente se aplica a unos contenidos externos, pero que no tiene contenidos *qua talis* ¿Por qué?

Es manifiesto que, aunque Hegel no lo haya conseguido (aunque al final haya que decir que la lógica como dialéctica no resulta), con todo, eso es lo que habrá que decir al final, en último término, pero no antes. Si uno quiere ser un expositor fiel de Hegel, y no alguien que se invente a Hegel para poder aprovecharlo sin compromiso alguno, debe sostener esto. ¿No es evidente que lo que Hegel está diciendo es que la lógica formal es falsa? Y lo es precisamente porque no tiene que ver con los contenidos. Pero entonces, ¿cómo sostener que lo formal en Hegel no existe más que como un puro criterio de ordenación, el índice de sus libros?

Hegel sostiene lo siguiente: ¿por qué es falsa la lógica formal? Por esta sencillísima razón: porque es un pseudoproceso. A es B, si A y B son estrictamente solidarios con el movimiento del pensamiento según el cual se pasa de A a B; si no, el pensamiento no ha generado nada. Si no es solidario, es

decir, si cuando se pasa de A a B, ese paso no es la generación de B, el paso es un pseudo-paso. En el extremo opuesto está afirmar que el pensamiento es una dinámica, puesto que si se pasa de A a B hay dinámica del pensar, que está por encima del contenido; una dinámica racional que no tiene absolutamente nada que ver con que A y B sean posibles, puesto que A y B se suponen, están antes y no son generados. Cuando se establece la conexión entre A y B con un 'es', ese 'es' es *per accidens*, como dicen algunos analíticos del juicio. Esto lo puede decir un lógico-formal, para el cual la lógica planea por encima de las referencias, pero de ninguna manera puede generarlas. Esto lo puede decir, hasta cierto, punto un kantiano, para el que la *cosa es en sí* y no la genera el pensamiento. Pero si nosotros hablamos de desarrollo, si nosotros decimos que lo racional y lo real están en *ubereinstimmung*, entonces si se da el paso de A a B, B es el resultado del paso; de manera que si no se da el paso no hay tal B: no existe B en absoluto. Si B y A existen al margen del paso lógico que se da entre ellas, entonces la lógica es formal, vacía; la lógica es lógica de abstractos nada más, y una lógica abstracta ella misma. ¿Por qué razón? Porque no ha puesto a A y a B, ya que A y B eran presupuestos al entrelazado lógico que se ha hecho con ellas.

Eso lo puede decir Wittgenstein, quien sostiene que la lógica es la pintura; y aún la noción de pintura en Wittgenstein es bastante más que formalidad extrínseca. Pero caben dos posibilidades: que el cenicero o el libro sean tales al margen de todo proceso, o que tengan unos procesos naturales generadores. Esto lo ha hecho alguien en una fábrica, y esto otro lo ha hecho alguien en una imprenta. Entonces si se dice "una cosa no es la otra", esa declaración ni quita ni pone nada, de manera que el "esto no es esto", considerado como proceso lógico, es enteramente vacío, precisamente porque no es genético: porque no genera los contenidos; y, además, la relación lógica entre esto y esto es una relación accidental, porque a una cosa le importa poco no ser la otra, y viceversa. Esto es cosismo: lógica y cosa. La lógica es un proceder abstracto y luego está la realidad, que son las cosas. Así se abusa de esa observación tomista de que para las cosas ser conocidas es una denominación extrínseca.

Pero es evidente que si Hegel sostuviera esto, entonces todo lo que ha escrito no es más que un puro montón de cosas y, además, todo lo que ha dicho acerca de la lógica formal es hablar por hablar: una crítica a la lógica formal sin proponer una solución. La única solución que tiene la crítica a la lógica formal, es decir que los contenidos son inseparables de la forma del proceso *qua talis*; y si no, no hay *entwicklung* posible. Si se dice que 'A es B'

es una declaración extensiva a A y B, entonces lógica formal, abstracta. En cambio, si se dice que aparte de la lógica formal existe otra cosa que es la *Ciencia de la lógica*, en la cual contenido y forma son solidarios, entendiendo por forma la forma de proceder, es decir, el proceso, el paso que hay entre A y B, de tal manera que sin ese paso B no existe de ninguna manera, si esto es así, entonces la lógica es dialéctica, y tenemos *entwicklung*, génesis, y además nos hemos cargado completamente la lógica formal; que es falsa porque no tiene nada que ver con la realidad, porque de entrada ha renunciado a tener que ver con ella, y se afirma como extrínseca a ella. Pero si la lógica es extrínseca a la realidad, la realidad es ilógica ¿o no?

Ahora bien, Hegel afirma que todo lo real es racional y todo lo racional es real; ni la realidad es irracional ni la lógica es irreal, es decir, un puro ente de razón. Si dijera eso, o si en definitiva Hegel no hubiera querido nunca hacer un sistema, entonces sería la estafa suprema. No obstante, aunque haya querido hacerlo, seguramente no ha podido, porque es imposible: no hay ninguna articulación en que B dependa de A intrínsecamente, en virtud del paso de una a otra; que B sea racional respecto de A y real respecto de A a la vez y por la misma razón, o por el mismo título. Pero, o Hegel quiere decir esto, o no quiere decir nada cuando se mete con la lógica formal.

El problema es, pues, si Hegel es un pensador dialéctico o un pensador de contenidos, un pensador en el que la manera como están pegados los trozos le importa tan poco como le importaba a los arquitectos del Renacimiento cómo estaban pegados los trozos de mármol en el Coliseo, porque lo que querían precisamente era apropiarse de esos trozos. De manera que el carácter orgánico de los trozos respecto del Coliseo era justamente aquello que despreciaban, porque lo que querían era quitar aquellas piedras para ponerlas en otro edificio. Pero hay declaraciones taxativas de Hegel de que esto no se puede hacer, de que eso, que los materiales sean materiales al margen del sitio que tienen en la construcción, es lo falso; eso es la lógica falsa. Pero si la lógica es falsa, también la realidad es irreal en términos de racionalidad: no hay realidad, porque una realidad que no sea racional no es la realidad. Aquí está la cuestión tal como nuclearmente hay que plantearla.

Hay muchas razones y motivos positivos frente a esta cuestión, pero la cuestión sigue íntegra y reside estrictamente en esto. Si entendemos la dialéctica de acuerdo con criterios de lógica formal, hay que decir que la dialéctica de Hegel no tiene ningún valor. Pero si decimos eso, Hegel no es más que un puro montón de asuntos en el que podemos entrar a saco, y luego valorar si tiene o no tiene razón, si ha entendido o no ha entendido bien: ¿por qué em-

pezó la historia por Grecia en lugar de por las cuevas de Altamira? Al final hay que decir que si la historia empieza en Grecia, como empieza en la *Fenomenología del espíritu*, o en China, como empieza en la *Filosofía de la historia* de Berlín, se debe a que Hegel no sabía que existían las cuevas de Altamira, a que la erudición de Hegel no llegaba hasta eso. Y además la prueba manifiesta de que no hay quien genere el pasado didácticamente es que Hegel no pudo llegar a ellas; Hegel no sabía nada del cuaternario. ¿Entonces todo su sistema es un camelo? Respuesta: en último término, claro que lo es; porque, insisto, generar el pasado no es posible. De manera que si el tiempo dialéctico, el tiempo de la *entwicklung*, del proceso, es el pasado y el presente, y se trata de engendrar el pasado hasta llegar al presente, entonces naturalmente eso no se puede tomar en serio. ¿Dónde empieza la historia?: ¿en Grecia, en China, o en las cuevas de Altamira? Depende de lo que a uno le digan, o de los datos históricos que se posean; pero si todo depende de ellos, entonces generar efectivamente el pasado es imposible. En último término, tomarse en serio la dialéctica, decir que la génesis dialéctica es una génesis del pasado, no puede admitirse. Y entonces Hegel no sería más que una serie de intuiciones conectadas, pero cuya conexión no tiene sentido.

Pero de ese modo no se toma en serio a Hegel, porque Hegel dice taxativamente que en la estructura A es B, o A es inseparable de B, o es lógica formal. No se puede decir que Hegel es un gran intuitivo que se dedica a ordenar una serie de pensamientos; eso es lo que en definitiva ocurre, pero no es lo que Hegel cree que ocurre. Lo que Hegel piensa que ocurre es que al ordenar los datos los genera; a lo cual naturalmente se puede responder que es falso, ¿por qué? Pues porque Hegel ordena las cosas varias veces de distinta manera. El índice de la *Enciclopedia* en la edición de 1817, en la del 27 y en la del 30, no digamos ya en las posteriores que están llenas de añadiduras por parte de los discípulos, ha variado; y la *Enciclopedia* es la obra que al parecer era un epítome, un intento de sistematización, de ofrecer el sistema de Hegel entero. ¿Dónde está entonces la necesidad? La tiene que haber, porque si B no puede ser si no es en función de A, y en función del paso de A a B, entonces B está necesariamente donde está, y no puede ser en ninguna otra parte. Es decir, B es su momento dialéctico, su momento procesual, y fuera él no es B.

Respuesta: es que Hegel pone a B en relación con A unas veces, y otras veces la pone en relación con C; porque, en definitiva, lo que pretende hacer Hegel es imposible. Entender que B sea un momento dialéctico y fuera de ese momento no sea B, no significa nada, no es verdad; que B solamente puede

ser verdad en el todo, y el todo es la presencia absoluta, como dice Hegel, la eternidad... no puede ser. La respuesta definitiva es ésta: 1º) Proceder con procedimiento lógico formal en el pensamiento de Hegel no tiene sentido; quien lo haga no encontrará en Hegel nada más que materiales. 2º) Lo que evidentemente Hegel se propone es la génesis dialéctica de los contenidos: A, B, C y D, etc. 3º) El propósito de Hegel es irrealizable, pero no por eso deja de ser su propósito, y lo que hace que la dialéctica de Hegel no sea la lógica. Ahora bien, no se puede sostener que Hegel quiere pensar contenidos al margen de la generación formal de esos contenidos, porque si se admite eso, se está desfigurando su pensamiento.

Se puede decir a Hegel: lo que usted quiere hacer no se puede hacer. Pero no se le puede decir: lo que usted quiere hacer realmente no lo quiere usted hacer y, además, eso que está usted queriendo hacer es lo que me importa menos de todo lo suyo. La dialéctica hegeliana es la tesis según la cual un contenido es inseparable de la forma, siendo la forma un dinamismo, un paso, y viceversa. Eso es lo que, en principio, significa dialéctica frente a la lógica formal para Hegel: el carácter distintivo de la estructura del pensar de Hegel. Hegel considera que, según la dialéctica, hay génesis: que la realidad es racional y lo racional es real. Naturalmente, es una pretensión excesiva, pero eso tiene que ser la valoración de la dialéctica, no puede ser la eliminación de la dialéctica en Hegel.

¿A qué se parecen los momentos dialécticos? A lo que más se parecen es a lo que Platón llama *koinonía* en el *topos uranos*: cada idea está en el lugar que ocupa en la comunidad de las ideas. ¿Por qué? Porque quien se inventó la dialéctica de verdad fue Platón. Aunque Hegel habla mucho de Platón, al que dedica una parte muy considerable de su historia de la filosofía, el estudio comparativo de Hegel con Platón aún no se ha llevado a cabo. Hegel era un gran lector de Platón, y también de Aristóteles. A lo que más se parece la dialéctica hegeliana no es a la filosofía de Zenón de Elea, que es más una erística, sino a Platón. El pensador de Atenas empieza a pensar la *koinonía*, es decir, cómo las ideas participan unas de otras. Piensa en una estructura, en unas relaciones necesarias, que se establece de distintas maneras: de una manera en la *República*, de otra en el *Parménides*, o en el *Sofista* y en el *Filebo*⁷². Pero Platón tampoco termina de resolver la cuestión.

72 Posiblemente el *Filebo* sea la más lógica, y la más pitagórica, de todas.

CAPÍTULO IV

LA UNIDAD EN HEGEL

1. LA UNIDAD CIRCULAR DEL SISTEMA HEGELIANO

Nos planteamos en Hegel el problema de unidad: ¿hay una única filosofía hegeliana? Es decir, ¿la génesis de su planteamiento es completa, unitaria? Ciertamente Hegel se ocupó de muchos asuntos: de lógica, interpretándola en su pensamiento como metafísica. También se ocupó, y abundantemente, de la historia. Y en la *Fenomenología del espíritu* trata de una enorme cantidad de asuntos, como el arte, la religión, la cultura. Hegel se ocupó asimismo del Estado, de la organización de la sociedad: prácticamente es el fundador de la sociología. Y también intentó, como es natural, hacer una filosofía del mundo, de la naturaleza. Por tanto, hay que plantear: ¿es posible decir que todo ese material constituye una unidad desde el punto de vista del *sistema*, es decir, desde el punto de vista de su génesis, de la derivación de unas cosas respecto de las otras? ¿Hegel ha constituido un *sistema* general completo y unitario?

Eso parece, especialmente, si nos fijamos en la *Enciclopedia*; sobre todo en la última edición, la de 1830, que amplía mucho la primera, la de 1817. Se trata de algo que a Hegel le ocurría siempre: empezaba queriendo escribir algo no muy extenso, y luego se inflaba. Con la *Enciclopedia* le pasó eso: que al final se hinchó enormemente; y la edición póstuma, en que además están las anotaciones de los discípulos, ya es un libro de unas 800 páginas aproximadamente. Pues si, efectivamente, uno se atiene al plan de la *Enciclopedia*, podría decirse que más o menos Hegel piensa este conjunto de temas. Hay una filosofía de la naturaleza. Hay también una antropología: una filosofía del hombre, en tanto que el hombre no es simplemente un ser puramente físico o un animal. Después hay una filosofía del espíritu absoluto. Y también está la lógica. Como a su vez, al final de la lógica, y por un procedimiento curioso que es la alienación, sale la naturaleza, entonces resulta que el conjunto viene a ser como un círculo. La filosofía sistemática de Hegel es unitaria de modo circular.

De una parte, el Espíritu Absoluto tiene tres miembros: son el arte, la religión y la filosofía. Por filosofía se entiende lógica o metafísica. Pero resulta que la filosofía es también historia de la filosofía, porque Hegel quiere hacer corresponder la historia de la filosofía con la estructura de la lógica. Y la lógica tiene a su vez tres miembros: la filosofía del ser, la de la esencia y la del concepto. Considero que esta división tiene un cierto carácter histórico; es decir, según Hegel, las primeras categorías, las primeras nociones lógico-metafísicas de la historia de la filosofía, habría que colocarlas en el ámbito del ser. La filosofía de la esencia sería ulterior, fundamentalmente la filosofía que aparece en Spinoza y en Leibniz. Y luego viene la filosofía del concepto, que es lo último: es su propia filosofía, su añadidura a la historia de la filosofía. El concepto culmina en la idea absoluta; ésta se aliena, y al alienarse tenemos la filosofía de la naturaleza. La naturaleza también se divide en tres miembros: el estado físico, que a veces también se llama mecánico, el estado químico y el estado orgánico de la vida. Al final de lo orgánico aparece el hombre, y aquí entonces tendríamos la antropología de Hegel. Pero, para hacer la cosa trimembre, habría que decir algo así como esto: por un lado, tenemos la naturaleza y, por otro, El Espíritu Absoluto. Resulta que en la filosofía del espíritu aparecen el Estado, la moralidad y otros asuntos semejantes: esto es el espíritu. Pero la antropología tiene que ser también espíritu; luego será espíritu subjetivo, una primera parte; y, entonces, la otra será el espíritu objetivo. Y finalmente el Espíritu Absoluto.

El espíritu subjetivo tiene tres miembros: la antropología, la fenomenología del espíritu –algo un poco raro meter aquí la *Fenomenología*, pero no cabía en otro sitio y la coloqué aquí– y la psicología. La Filosofía del espíritu subjetivo es una filosofía del hombre; la *Fenomenología del espíritu* es más bien una filosofía de las facultades, por lo menos, los primeros tres o cuatro capítulos. Todo esto sería el estudio del hombre como sujeto o también el estudio de la individualidad humana. La Filosofía del espíritu objetivo tendría tres partes: el derecho, la moral y la eticidad; todo esto es su filosofía de la sociedad civil y de la familia, que están insertadas en la Filosofía del derecho. También su Filosofía del Estado, su Filosofía de la economía, de la técnica⁷³. Y luego, por encima de todo eso, el Espíritu Absoluto: el arte, la religión y la filosofía; una filosofía historificada, que se puede a su vez distribuir sistemáticamente en ser y esencia, hasta Hegel, y concepto con él.

Volvemos a la idea, alienación de la idea, y al círculo. Hegel habla del círculo, y del círculo de círculos, porque, a su vez, todas las partes son

⁷³ Hegel, en efecto, tiene también una filosofía de la técnica, una teoría del maquinismo.

circulares. De manera que si el todo es un círculo, también cada parte es un círculo. La idea del carácter circular del sistema, en donde radicaría su unidad, no es un invento hegeliano, puesto que la noción de círculo como lo más perfecto, como aquello en que todo se ordena y unifica, es una idea griega. Está en Parménides, en Platón y en Aristóteles. Considerada la estructura general de la *Enciclopedia* en su unidad, es claro que en ella no está la filosofía de Jena, no es la *Fenomenología del espíritu*. Su primera parte ha sido insertada dentro de la filosofía del espíritu subjetivo. Algunas otras cosas, como una Filosofía de la moralidad, ahora han sido metidas en el espíritu objetivo. Y las alusiones, que también son bastante importantes, al arte, la religión y la filosofía se han metido en el Espíritu Absoluto.

Pero existe otro problema: ¿dónde está la historia? Habría que considerar que es todo; o sea que la filosofía del espíritu y la historiología coincidirían. Sin embargo, en la *Fenomenología del espíritu* la filosofía de la historia está al final de la obra, con lo cual es evidente que en la *Enciclopedia* la estructura ha sido modificada. Por eso, el que se atenga a la *Enciclopedia* como el resumen sintético sistemático de la filosofía de Hegel no puede aceptar como definitiva la estructura de la *Fenomenología del espíritu*. Este enfoque de la unidad del pensamiento hegeliano, basado en la *Enciclopedia*, es hasta cierto punto forzado. Según él, todo es demasiado unitario, porque en el fondo —como dice Hegel, y es una observación que también está en Aristóteles: en el círculo, el comienzo y el fin están en el mismo sitio. Por eso es por lo que es perfecto. Es decir, cualquiera de los puntos de la circunferencia, si consideramos como un proceso a la circunferencia misma, es comienzo y fin. De manera que el fin de la Lógica es el comienzo de la Filosofía de la naturaleza, y viceversa, el comienzo de la Lógica el fin de la Filosofía de la naturaleza. Esa propiedad curiosísima que tiene la circunferencia de que todos los puntos son comienzo y término, esa idea está presente en la mente de Hegel desde muy temprano, aunque se plasme de una manera muy temática en la *Enciclopedia*. Esa idea en cierto modo es una idea forzada, es decir, con eso Hegel no resuelve el problema de la sistematicidad de su pensamiento; pienso que esta ordenación es un poco artificial.

Tal vez se entienda mejor la cuestión procediendo de otra manera, es decir, si distinguimos los tres miembros: la Filosofía del espíritu, la Lógica y la Filosofía de la naturaleza. Entonces, realmente la continuidad estricta del círculo se nos rompe, pues tendríamos tres arcos, a cada uno de los cuales les corresponde una temática distinta. El tratamiento de la idea en sí sería la Ló-

gica. Fuera de sí, la Naturaleza. Y la Filosofía de la historia, el espíritu, sería el en sí y para sí. Dios en sí, Dios fuera de sí, Dios en sí y para sí.

Esto de poner el “sí” antecedido de una preposición, este juego de preposiciones, es un recurso al que Hegel apela, aunque tampoco es del todo correcto, o es un poco artificial. Pero introduce cierta precisión respecto del carácter que podríamos llamar tranquilo y completamente sin problemas que la noción de circularidad parece llevar consigo. Porque ahora tenemos que los distintos sectores del círculo ya no son estrictamente equivalentes; ya que el en sí, el fuera de sí y el para sí, tienen características cualitativas diferentes, cosa que no podríamos decir si se trata de una circunferencia, puesto que la circunferencia es homogénea en todas sus partes. O sea, al distinguir prepositivamente el estatuto de la idea introducimos algo de precisión respecto del puro círculo, que es algo vago para establecer la unidad del sistema hegeliano.

2. HEGEL Y EL NEOPLATONISMO

Para aclarar un poco más esto, podríamos hacer una comparación con el neoplatonismo, sobre todo con Proclo, al que Hegel considera uno de los máximos filósofos: el que cierra la filosofía clásica, para él tan querida, y tan privilegiada, porque para Hegel es la gran filosofía. Las expresiones hegelianas (en sí, fuera de sí, para sí) se parecen bastante a la idea de Proclo de que hay una salida y una vuelta. Una procesión desde la hipóstasis suprema y un retorno ulterior: sale de sí y vuelve a sí. El esquema neoplatónico también es circular, pero es circular de otra manera; es más bien una alternativa circular: así o así; la circularidad está aquí en el salir y en el volver.

Sin embargo, esta comparación con los neoplatónicos tampoco nos acaba de dar la clave del problema de la unidad sistemática de la filosofía de Hegel, por lo menos si atendemos al neoplatonismo de Proclo. Porque, para los neoplatónicos, la salida es la *emanación*; en ella se producen las hipóstasis, la realidad distinta de la primera; esto es la procesión (*proodos*). Y con el retorno (*epistrofê*) se intenta la reunificación de lo que ha procedido. Sin embargo, este esquema no sirve exactamente para Hegel, porque lo que sería equivalente a la salida, lo que él llama *fuera de sí*, no es más que la naturaleza; pero la naturaleza no permite la constitución del todo inteligible. Donde está lo importante es realmente en la vuelta desde ella. De manera que, siguiendo a Hegel, más bien habría que decir que donde se constituyen las hipóstasis, donde se constituye estrictamente la realidad, es en el retorno, no en la salida.

Quizás, si no a Proclo, a Plotino se le podría interpretar en este sentido. En su *Historia de la filosofía* Hegel propone una interpretación de las *Enéadas* de Plotino en que la salida se recupera en cada momento. Es decir, en Plotino no se trataría de una salida entera y de una vuelta entera, sino que habría una salida con vuelta, y otra con otra vuelta. Y al final, para evitar un problema de proceso al infinito, hay que conceder que no hay estrictamente vuelta completa; la vuelta no se da enteramente, porque la vuelta sería un proceso al infinito. Primero estaría el Uno, que es de donde emana una potencialidad, la cual en vuelta es el *nous*; otra potencialidad, que en vuelta es el alma; y después está la materia, que realmente no vuelve del todo, o cuya vuelta es un problema. ¿Esta manera de ver de Plotino es exactamente la de Hegel? Pues tampoco es exactamente lo mismo, porque en cualquier caso, el problema está en la Filosofía de la naturaleza, que tal como la entiende Hegel no es asimilable a ninguno de estos planteamientos, porque es lo primero que procede de la idea. En cambio, para los neoplatónicos, lo primero que procede es el *nous* y luego el alma. La naturaleza, el mundo material, no es lo primero sino lo último. Y, por otra parte, el retorno no se hace desde la naturaleza: la naturaleza no tiene retorno. En Hegel la Filosofía de la naturaleza está haciendo de fase intermedia, pero al mismo tiempo de fase alienada (a diferencia de la fase alienada de Plotino que sería la última fase), fase intermedia desde la cual se puede producir la vuelta que es el “en sí y para sí”, pero se produce después del extremo alejamiento que es el “fuera de sí”.

Con lo anterior, por tanto, tampoco la comparación con los neoplatónicos nos proporciona una mayor precisión, sino más bien una diferencia. Nos damos cuenta de que Hegel no es estrictamente un neoplatónico, de que tanto su manera de entender el fuera de sí, es decir, lo que procede de la idea del Absoluto, como el modo como entiende la vuelta desde la salida, son distintos de lo que piensan Proclo o Plotino. Me parece que la cuestión fundamental sería, en último término (porque es lo original) entender qué es la Filosofía de la naturaleza de Hegel; o cómo la Filosofía de la naturaleza es una continuación circular, o en qué sentido lo es, de la Metafísica o de la Lógica. Decir que la tesis es la Lógica, la antítesis la Naturaleza y la síntesis el Espíritu, no soluciona nada, no es exacto. La unidad del pensamiento hegeliano sigue siendo un problema.

Se hace preciso dar un paso adelante y tratar de entender el punto clave de Hegel; tendríamos que intentar ver a Hegel desde sus intenciones peculiares. En este momento, al ver que la idea del círculo no es tan cómoda, o que no se puede aplicar a Hegel tan fácilmente como podría parecer, o como a veces los

intérpretes la dan a entender; al plantear esa diferencia con el neoplatonismo sobre el modo como se entiende el fuera de sí y la vuelta, pienso que aquí habría que ver cuál es el móvil central del pensamiento de Hegel, qué es lo que Hegel, en último término, toma como ideal, es decir, qué es lo que pretende, a dónde quiere ir; y por qué queriendo ir allí, y al ocuparse de toda la temática posible, le resulta ese conjunto de temas que han salido en la *Enciclopedia*, puesto que, en las grandes conexiones entre ellos, por ejemplo, en la conexión entre la Lógica y la Naturaleza, está el problematismo enorme que tiene la unidad del pensamiento hegeliano.

3. LA PRETENSIÓN DE UNIDAD ABSOLUTA

Intentemos entender qué es lo peculiar de Hegel, qué es lo que le interesa por encima de todo, o qué es lo que le mueve como una pretensión muy personal; qué, por lo demás, es lo más original suyo, y con relación a lo cual todo está dirigido (sus estudios y exposiciones, su uso de la dialéctica, etc.). Hagámoslo con el fin de comprobar si es válido para resolver lo que Hegel pretende. Esto seguramente, si lo consideramos con un poco de atención, nos introducirá en lo que hay de más problemático, de pretensión irrealizable, en Hegel. El asunto, en cierto modo, es muy bello; y desde otro punto de vista sumamente desagradable. Porque en lo que Hegel pretende hay, por decirlo así, un pecado intelectual; motivo por el que la herencia de Hegel es positivo-negativa, o explica que Hegel haya tenido tan mala influencia, es decir, tan destructora. Pienso que es una intención que se impone Hegel, y desde la cual lo interpreta todo; está constantemente siendo esgrimida, y cuando Hegel poco a poco la va reconociendo es cuando también poco a poco va pudiendo incorporar nuevos asuntos a su planteamiento.

Tal vez podríamos empezar por el impacto que le produjo a Hegel la lectura de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Para un señor cuyas primeras lecturas son Rousseau y sus amados griegos, es decir, un historiador que está entusiasmado por el ideal de armonía que capta en la existencia griega clásica, de la Hélade, de pronto, lee una obra sobre ética en la cual la tesis central, tal como puede ser vista por un joven que tiene aquellas ilusiones, ideales y entusiasmos, es que si se quiere llegar a una situación perfecta, a una situación de culminación, la más alta manera de ser ético implica el sacrificio de todo el resto del hombre; es decir, se trata de una ética de “imperativo moral”, que exige, para ser enteramente pura, que no se interponga ningún motivo humano, ningún sentimiento, ningún móvil (ninguna dimensión de las

que hace que la existencia humana sea humana de los pies a la cabeza, el hombre entero, podríamos decir).

La ética de Kant es una ética absolutamente desequilibrada, antropológicamente desequilibrada. Para que el hombre sea estrictamente ético, tiene que cumplir o atenerse al *imperativo categórico*, y no puede atenerse más que a ese deber, porque en cuanto se tiene en cuenta lo que en el hombre no es la voluntad pura sublimada en la noción de deber, eso se muestra como una impureza radical. Es decir, que si yo doy limosna por compasión, por un sentimiento de solidaridad, o si doy limosna incluso porque quiero tener una justificación ante mí mismo..., todo eso destroza el carácter ético del dar limosna. Si doy limosna es porque hay que dar limosna y nada más, por respeto al deber. Es el carácter estrictamente formal de la ética kantiana, que no admite de ninguna manera contenido alguno.

Pues bien, el formalismo ético de Kant está seguramente en la base del enfado de Hegel contra lo meramente formal, que se aprecia en su lógica. Esto a Hegel le produjo un sentimiento de terrible desazón, porque contrastaba enormemente con el ideal armónico griego. La ética griega no es la kantiana; por lo menos la ética clásica, aunque quizás no la estoica, que se parecería más a la ética kantiana. Hegel tenía la idea de que todo el hombre puede ser promovido a perfección, porque esto es lo que sacaba de los griegos; es decir, que si queremos ver una figura humana plena, un ser humano perfecto, tenemos que verlo (y esto es otra de las características del pensamiento de Hegel) como una especie de elevación de todo su ser hasta la plenitud, pero de manera tal que en esa elevación de todo su ser hasta la plenitud no se quede nada fuera, sin justificación. Es decir, la perfección humana, por decirlo así, es una perfección que empieza en los pies y acaba en la cabeza. Pero en la que al subir desde los pies a la cabeza, no se prescinde de aquéllos, ni de nada intermedio. Es como un perfeccionamiento desde la base, pero un perfeccionamiento en que no se elimina nada, en que no se desprecia nada, en que el hombre es enteramente perfecto: en sus sentimientos, en sus deseos, en sus pasiones, en su tragedia humana, es decir, en la integridad de su personalidad psicológica y también en la integridad de su personalidad voluntaria y en la integridad de su personalidad a secas⁷⁴: en la integridad del individuo que es llevado a lo universal, de una conducta que está por encima de lo particular; ahora bien, haciendo ascender todos los dinamismos de su ser hasta allí.

⁷⁴ Es claro que la palabra *persona* en Grecia no tiene mucho sentido, pero en fin, la uso a efectos de comparación.

El contraste entre la ética kantiana y la ética griega para Hegel no podía ser mayor. Quizás ese contraste no es tan áspero, porque me parece que el absolutismo ético es un error, y aquí están luchando dos tipos de absolutismo ético. En efecto, están en pugna una interpretación griega de la vida como éticamente perfecta⁷⁵ con la de Kant, en la que sucede todo lo contrario, pues para él la realidad más alta es la voluntad ética. “Hay dos cosas que despiertan mi admiración –decía Kant– el cielo estrellado por la noche sobre mí y la ley moral impresa en mi voluntad”. Admirable, pero hasta tal punto admirable que a eso hay que sacrificarlo todo, mientras que no asume nada; es perfecto, pero en solitario, absolutamente en solitario. La perfección ética de Kant es un ápice, pero es un ápice que no asume nada; se trata de un ápice que para ser realizado exige destacarse de todo, descalificando a todo lo demás. Si el hombre quiere la perfección ética tiene que declarar que todo lo que no es perfección ética se distingue de la perfección ética y, por lo tanto, es estrictamente imperfecto.

A los ojos de Hegel, a los ojos de un clasicista como él en su juventud, Kant es un maniqueo. Kant sostiene en la *Crítica de la razón práctica* que en el hombre no hay nada bueno más que una buena voluntad, y que todo lo demás es malo. De modo que si se mezcla de alguna manera con la conducta ética, que entonces ni siquiera puede ser una conducta, no puede ser más que puro respeto al imperativo absoluto, lo desabsolutiza y lo desgracia⁷⁶. Lo que Hegel observa en Kant es lo que toda su vida fue su problema: lo que él llama el *monstruo*; no la bestia negra, que es la economía, sino el monstruo. El monstruo para Hegel es la escisión: el desgarramiento, la falta de armonía, el viejo ideal armónico griego, que él llama conciliación. La ausencia de conciliación, el que las cosas sean enemigas, de tal manera que lo mejor sea enemigo de lo bueno, hasta tal punto que lo simplemente bueno no puede ser bueno; hasta tal punto llega eso, que la unidad del hombre se desgarr⁷⁷. Esto le produjo a Hegel su famosa crisis hipocondríaca: el darse cuenta de que ese bello ideal de armonía del hombre griego es enteramente un ser asumido por lo perfecto, pero derribado por Kant. Lo que Hegel intenta por encima de

75 El ideal de vida griego como un ideal de hombre perfecto hace coincidir la perfección ética con la perfección *qua talis*.

76 Las pasiones... ¡asquerosas!; lo que dice Kant, por ejemplo, del instinto sexual es una cosa horrible. Pero igual todo lo demás, por ejemplo la compasión; si alguien se mueve por compasión no se mueve por deber, y entonces elimina la eticidad.

77 Si el hombre quiere dar limosna, al mismo tiempo tiene que hacer un arrasamiento de todo lo que hay de material humano que acompaña al acto ético de dar limosna, porque si no, ese acto humano no es ético, según Kant.

todo es la *conciliación*. Ha descubierto como una cosa que le ha helado el corazón –diríamos poéticamente, pero así fue–, que ese ideal de armonía, según el cual todo el hombre es perfecto, es cuestionado por Kant. Y entonces hay que superar el desgarramiento interior del hombre. Cuando se llega a la cumbre de la perfección todo el resto del hombre es elevado, en lo que Hegel llama la *aufhebung*, al grado supremo, y participa de ese grado supremo. Esto Kant lo niega en redondo; y eso despierta en Hegel hasta tal punto un recelo, una señal de alarma, por decirlo así, que empieza a encontrar escisiones por todas partes. Empieza a notar, y lo notó durante toda su vida, que el ideal de armonía, de conciliación, está constantemente siendo desmentido; que las cosas están separadas, cada una por su lado, y que se pegan palos las unas a las otras.

Además, la idea de una perfección, por así decir de tipo vegetal, es dudosa. En efecto, ese modelo de perfección, de unidad, que buscaba es vegetal. Eso es su Filosofía de la esencia. Después, en su *Ciencia de la lógica*, ya pasa de la vida al concepto. Pero Hegel entiende inicialmente la armonía griega con la idea de lo que le pasa a una planta: que empiece siendo una semilla, luego crece y crece en perfección de una manera homogénea, hasta llegar a la flor; de tal manera que la flor es circular cuando da el fruto y vuelve a empezar. Un maravilloso y espléndido despliegue de la perfección de una planta, en que no hay escisión ninguna, sino que toda la planta es llevada ella misma a su propia perfección desde su propio origen; de manera que todo el ser de la planta consiste en ir de menos a más, pero entera, sin escisión alguna. Ese ideal organicista y vegetal de la perfección, que es el que Hegel tiene en su juventud, que es su manera de entender a los griegos –quizás incorrecta–, tras todo eso ha venido un leñador con un hacha, llamado Kant, y se lo ha ido liquidando. Frente a la bella elasticidad de la perfección de la planta, frente a lo bello-ético, que es el ideal griego, tenemos otras maneras de proceder que son mecánicas, a base de palos y de golpes, una gresca⁷⁸.

Se puede pensar que el punto de arranque, el momento en que se condensa para Hegel una tarea filosófica, es la experiencia de este contraste; experiencia que no es una pura constatación de una diferencia entre los griegos y Kant, sino que es una experiencia en la que él se siente comprometido, una experiencia vivida. Lo cual implica, claro está, que Hegel se pone del lado de los griegos, interpretándolos como un caso ideal de conciliación, un ideal que pienso que se podría llamar vegetal.

78 El horror que tuvo Hegel a la técnica, al mecanicismo, se debe también a esto.

4. EL TODO Y LAS PARTES

Es el ideal de que todo está en todo; esa vieja frase de Anaxágoras que ha sido siempre uno de los grandes acicates de la filosofía occidental. En Platón concretamente, la influencia de esa frase (la doctrina de las *homeomerías*) es –pienso yo– al menos tan importante como el fermento socrático. El aislamiento, la separación, el estar cada cosa por su lado, o cada mochuelo en su olivo, el que cada palo aguante su vela..., esta serie de frases en las que se produce una especie como de retracción, que se expresa en una autosuficiencia, en el solipsismo; eso es justamente lo más contrario y lo menos afín al espíritu de Hegel. El espíritu de Hegel con lo que comunica es con que todo tiene que ver con todo, o que todo está en todo; el todo es todo y es todo totalmente. Él tenía una gran admiración por el axioma aristotélico según el cual “el todo es anterior a las partes”, anterior con prioridad absoluta, no con prioridad temporal como es natural. A su vez, las partes se entienden en el todo, y para entender el todo hay que entender las partes. Se trata de una íntima compenetración que exige varias cosas: exige que lo inferior comunique con lo superior, por una parte; es decir, que el ascender no se deje nada atrás, que la ascensión no sea hecha de una manera orgullosa. Exige a su vez que nada se retire a una fingida autosuficiencia, que es desmentida íntimamente por la parcialidad: si no hay nada más que una unidad celosamente recabada, entonces esa unidad no es tal unidad. Parte y todo. Las partes sólo pueden existir en el todo; y, por otro lado, si el todo se separa de las partes o se aísla de ellas como un todo sin partes, resulta manifiestamente un todo separado y, por lo tanto, un todo particular.

De manera que si hablamos de *dialéctica* en una primera aproximación, sería una dialéctica de las partes y el todo; o una dialéctica de lo finito y lo infinito, o de la identidad y la diferencia. No hay Dios sin mundo –afirma Hegel–; y habría que decir también: no hay mundo sin Dios. Ésta es, por así decirlo, la justificación de Hegel a sus propios ojos, el modo de hacer propia una tarea pensante, porque ese ideal no está realizado de una manera total. Es decir, el todo es axiomáticamente anterior a las partes, pues no hay partes sin todo. Por tanto, la autonomía de las partes es falsa. Por otro lado, también es cierto que las partes a veces se toman como un todo, y no solamente a veces, sino en muchas ocasiones de la vida ordinaria, y como lo más normal.

Una filosofía del Absoluto, para Hegel, es una filosofía de la *totalidad*. Se puede decir que esto es un *monismo*, pero más bien se trata de un *panteísmo*, porque es un monismo que no es del *monon*, único, puesto que el único, que

es la solución de Parménides, es insuficiente⁷⁹. Aquí tenemos otra vez replanteado ese problema, tan profundo por otra parte, de lo uno y lo múltiple. Lo múltiple no puede ser meramente múltiple, tiene que ser uno; y al revés, lo uno no puede ser simplemente uno, tiene que ser necesariamente también múltiple.

Desde este ángulo se puede ver lo que Hegel esté intentando hacer. Es evidente que la lectura de la *Crítica de la razón práctica* tuvo que ser una experiencia muy dolorosa para Hegel: la manifestación clara de que estaba ante un caso de escisión. Y, por otra parte, algo paradigmático, puesto que se trata de una obra muy importante; en su tiempo, aún más, pues en ella se inspira Fichte, y Fichte era entonces un filósofo de actualidad. Pero Kant no es un filósofo de la totalidad; eso es manifiesto. En la *Crítica del juicio*, Kant parece pensar de otra manera, porque esa obra es una filosofía casi organicista, en la que Kant afronta fundamentalmente el tema del organismo; y el organismo es un modelo de totalidad. En cierto modo se puede decir que el pensamiento de Hegel es organicista: la mano es la mano del cuerpo, un cuerpo sin manos no es el cuerpo, etc. Seguramente este ideal de totalidad completa al final se tiene que resolver sintéticamente. No hay otra solución: si las partes no pueden prescindir del todo y el todo no puede prescindir de las partes, lo que sale es un embutido a la fuerza.

La tremenda escisión de Kant no es más que un caso de escisión, un caso de desgarramiento. Ésta se ve con cierto patetismo por lo que se evidencia en Hegel, en quien no está ausente la pasión. Hegel era un filósofo frío, un filósofo serio; pero es un hombre también trabado por una profunda emoción. Esto del todo y las partes es emocionante para él. Hay una profunda decisión al respecto: Hegel no quiere de ninguna manera un mundo hecho de átomos. No soporta el atomismo porque cada átomo es individual, particular, aislado. El atomismo es una mala solución dentro de una física parmenídea. Frente al monismo parmenídeo se intenta resolver el problema de la pluralidad, pero se resuelve repartiendo la unidad en los múltiples, y eso es la noción de átomo. El átomo es absolutamente uno consigo mismo; eso es lo que significa átomo. Ya no se reduce a ser parte de uno, sino uno consigo. Pero justamente por eso hay una pluralidad de átomos; además, los átomos pueden ser incluso infinitos. Pues bien, un mundo hecho de átomos es lo más horroroso para Hegel.

⁷⁹ Recuérdese que Anaxágoras viene después de Parménides, aunque a veces se lo incluye en los manuales bajo el epígrafe de los físicos pluralistas.

Esto enlaza con la experiencia romántica. Hay distintas opiniones sobre si Hegel es un romántico o no. En Hegel hay una fuerte crítica, un fuerte rechazo, del romanticismo, en cuanto que éste para Hegel es un intento prematuro de encontrar la totalidad de una manera inmediata. Pero el inmediatismo no es una totalidad en la que las partes sean lo concreto de la totalidad. Aunque en este momento Hegel aún no pensaba así, todavía no tenía clara la solución, podemos percatarnos de que se está dibujando el *concepto*, la noción de *universal concreto*, que va a ser la solución definitiva al saber. Cuando Hegel encuentra que la única manera de llevar a cabo la totalidad, la totalidad complicada con las partes, el que todo esté en todo de manera que sea un todo total, no un todo separado y abstracto, es el *universal concreto*. El *concepto* no es abstracto de ninguna manera. Lo abstracto es lo particular: lo particular es la parte no integrada en la generalidad vacía. La dialéctica del átomo y el vacío será democrítea, pero de ninguna manera puede ser hegeliana⁸⁰.

Hegel es un crítico de la curiosa manera como el romanticismo busca la conciliación, la totalidad. Es inmediata; pero también sumamente emotiva, estética; y también influida por una nueva comprensión del clasicismo de los griegos; pero incapaz de dar razón de todas las dimensiones, para que todo esté en todo. Si las partes son partes del todo, son partes amontonadas, simplemente desorganizadas; y entonces ¿cómo se organizan?, ¿cómo tienen que ver unas con otras?

5. EL CONCEPTO Y LA UNIDAD LÓGICA

El problema estriba en la relación interna que las partes tienen dentro del todo. Si las partes no están inertemente dentro del todo, si no forman parte del todo como los granos de un montón de arena, si no se trata de un puro amontonamiento de partes, si no se trata de una totalidad accidental, entonces el todo tiene que proporcionar a las partes su propia vinculación. En cuanto que las partes están vinculadas, las partes tienen que estar en una relación que es evidentemente racional; puesto que una relación vivida, estrictamente establecida, tiene que ser una relación sabida: *lo real es racional*. En la fórmula del concepto como universal concreto, lo concreto es lo real, lo universal es lo racional; lo concreto está traspasado de racionalidad, puesto que el todo proporciona a las partes el conectivo.

80 Si es que se le puede llamar dialéctica a esto. En definitiva, más que una dialéctica, es una lógica erística la que hay detrás de Demócrito.

Por aquí empezamos a notar que en Hegel hay un conectivo lógico, que es un conectivo interno al concepto; algo que naturalmente tiene cierta novedad. Hegel rechaza el conectivo judicativo y los conectivos demostrativos, puesto que el juicio y la demostración no constituyen un estricto todo. Una demostración tiene corolarios, consecuencias; y las consecuencias no están enteramente integradas en ella, son algo que sigue: la consecuencia sigue a las premisas en un silogismo; por eso está fuera de las premisas. El fuera es una manera de escisión.

Algunos colegas señalan que yo siempre funciono con la diferencia entre dentro y fuera; pero no es del todo cierto. Hegel sí que funciona con esa diferencia; diferencia importantísima para alguien que quiere realizar el lema de Anaxágoras, es decir, que quiere revivir a Platón. Porque Platón enmienda el renuncio de Anaxágoras: que lo homeomérico por excelencia sea el *nous*. Platón afirma que Anaxágoras no lo lleva a cabo eso. En Anaxágoras el pensar la totalidad en términos de *nous* está establecido de forma programática, pero después el *nous* no cumple la tarea que Anaxágoras parecía asignarle. Hay en Anaxágoras lo que yo llamo un renuncio a los ojos de Platón, y también a los ojos de Aristóteles. De manera que al final las *homeomerías* de Anaxágoras son excesivamente materiales. Suelo decir que son como esponjas recíprocas, para que una cosa no sea externa a otra. Como el *nous* no funciona para realizar el modelo del todo en todo, entonces Anaxágoras tiene que recurrir a la interpretación material de la *homeomería*. Donde hay una *homeomería* están todas las demás, pero ¿cómo pueden estar todas las demás si esto se piensa de una manera materialista? En la forma de una esponja: cada *homeomería* es una esponja relativamente a todas las demás. Que todo esté en todo materialmente significa, por ejemplo, que la incompatibilidad de lugar no tiene sentido, que todo es transpasable. Dos cosas no pueden estar en un solo lugar; la cantidad implica eso. Anaxágoras, en efecto, tiene que pretender –en esto consiste su pensamiento *homeomérico*– que sí; y creo que eso se puede pensar de esa manera: como esponjas recíprocas. Todas las *homeomerías* están embebidas de todas las otras. Pero entonces tendríamos un universo *homeomérico* sin *nous*. Eso no puede ser, no es la solución racional del tema del conectivo.

De todas maneras, Aristóteles no piensa que la conclusión sea tan externa a las premisas como Hegel opina. Hegel realmente leyó a Aristóteles, pero hay mucha cosa de Aristóteles que no entendió. Y es evidente que no es un lector suyo lo suficientemente atento, a pesar de la gran admiración que le tenía. Aristóteles dice que la conclusión es un propio de las premisas. Es un

propio, no es un destacado de las premisas. Hay quien ve la conclusión como válida por sí misma, de tal manera que el camino para llegar a ella es accidental, pero eso contrasta fuertemente con lo que dice Aristóteles. Y eso ocurre justamente porque se cree que el juicio es similar a la demostración. Entonces se subordina la estructura de la demostración a la del juicio. Hegel incluso subordina la estructura de la demostración y la del juicio a la estructura del concepto: es mucho más radical. Y al mismo tiempo mucho más primitivo en lógica que quien investigue el conectivo judicativo o intente investigar el conectivo fundamental, el conectivo deductivo, que naturalmente también hay que repensar. Aristóteles no lo pensó del todo bien, puesto que al final resulta que el conectivo silogístico es un puro conectivo combinatorio. La tesis de las figuras del silogismo en Aristóteles tiene que ser profundamente revisada. Eso es manifiesto y, sin embargo, no está siendo revisado por los lógicos actuales, porque los lógicos actuales siguen siendo combinatorios. El álgebra de Boole es una pura combinatoria.

Hegel está buscando un modelo suficiente para realizar el lema de Anaxágoras. En este sentido, según Hegel, Anaxágoras sería un griego por excelencia. Y en cuanto que Aristóteles y Platón se dan cuenta del renuncio de Anaxágoras, y quieren llevar a cabo su programa en términos de *nous* (aunque de una manera distinta uno del otro) naturalmente Platón y Aristóteles son para Hegel también grandes griegos. Estamos ante la totalidad con conectivo interno, ¿qué es lo que quiere decir que todo está en todo? Que todo está conectado. ¿Cómo está estrictamente conectado el todo? De tal manera que pertenecer al todo como parte no rompa la unidad, no sea analítico de ninguna manera, sino que supere la razón de parte. Éste es el último problema al que Hegel pretende dar solución.

Es manifiesto que este problema no tiene solución, o mejor dicho, que es un problema mal planteado, porque, efectivamente, los problemas que no tienen solución son problemas mal planteados. No existe tal conectivo conceptual. En Platón hay un conectivo conceptual, fundamentalmente, que sería la cuestión de las notas. Un concepto es una idea, y está constituido por notas; si la idea está hecha de notas, entonces el problema de la relación entre las notas es el problema del conectivo conceptual. Hay otro modelo más moderno, muy inferior al de Hegel desde luego (al conectivo que Hegel es capaz de aportar para establecer su noción de universal concreto) que es la noción de *estructura* propia del estructuralismo. El estructuralismo es un pensar *holístico*, de totalidades, en el cual las totalidades tienen elementos, y el problema es cómo se relacionan esos elementos. Los modelos estructuralistas son

matemáticos, algo torpes o muy imperfectos. El estructuralismo, como versión de un pensamiento *holístico*, *anaxagórico*, se deja fuera casi todo, precisamente porque el conectivo estructural es en el fondo demasiado analítico. Este es el problema de la analítica. Por eso en Hegel está funcionando la noción de *síntesis*; bien entendido que se trata de *síntesis conceptual*.

Esto no es resoluble ni como lo resuelve Platón, ni como Hegel, ni como lo resuelve un estructuralista. El estructuralismo es una forma de hegelianismo, o si se prefiere de platonismo, porque es una filosofía de la causa formal, un análisis de lo que Aristóteles llama causa formal, un análisis eidético. En Husserl también está: todo el problema de la conciencia constituida es otro asunto de este orden, es una estructura lógica. ¿Cómo una estructura lógica es suficientemente unitaria?, ¿cómo los miembros lo son, sin que el ser miembros los anule difundiéndolos en una totalidad confusa que rompa su propia condición de miembros, ni tampoco los permita aislarse? Ésta es la cuestión. Se trata de un modelo vegetal. Aristóteles afirma que el vegetal no cumple bien el modelo unitario, puesto que el alma del vegetal es divisible, se pueden, por ejemplo, escindir esquejes y plantarlos por separado. El alma vegetal es, en efecto, divisible. Esta profunda sentencia aristotélica (que los biólogos pasan por alto) responde exactamente a que Aristóteles también se está planteando el problema de si hay suficiente unidad; pero en un vegetal no la hay.

Sin embargo, el problema no tiene solución en los términos de Hegel, ni tampoco en los de Platón, ni en los términos de un estructuralista. El conectivo de un saber absoluto, absolutamente integrado, perfectamente unitario, no tiene solución por una simplicísima razón, y es porque eso está fuera de nuestro alcance racional. Sólo si entendemos que la razón humana es la razón divina, sólo si admitimos la identidad, o lo que es igual, el carácter absoluto de nuestra propia razón, sólo entonces podemos sostener eso. Es la idea del *monofisismo* radical de Hegel. Se trata de que la razón humana sea la razón divina, y entonces la razón humana hará lo que hace la razón divina. Pero con eso se estropea tanto la razón humana como la divina, porque a la razón humana se le encarga una tarea que ella es incapaz de cumplir y, naturalmente, a la razón divina se la compromete profundamente con las insuficiencias de la razón humana.

El modo divino de resolver este problema –además Dios es el único que lo puede resolver en absoluto– es lo que se llama la *simplicidad*: la simplicidad de Dios. La simplicidad para nosotros es un misterio. Dios no es un embutido de la totalidad; ¿cómo va a ser Dios un todo con partes, aunque sean partes absolutamente interpenetradas!, ¿cómo se va a pensar a Dios *homeomérica-*

mente, aunque sea en términos de *nous*, o en términos de concepto!, jeso es de locos!, eso es quedarse sin lo más grande. Hay un ateísmo subrepticio en Hegel al decir que Dios tiene que ser así, que el absoluto tiene que ser un todo; un todo según el modelo de contener partes. Pero eso no es aplicable a Dios. Dios no se constituye; Dios no es analítico, pero tampoco sintético. Síntesis y análisis son operaciones mentales humanas. Tampoco tiene sentido descalificar enteramente el análisis a favor de la síntesis; eso también es un error, pero menor en comparación con el inverso. Como teólogo –y esto en el fondo es una teología, también para un griego esto es teología–, como alguien que aspira a saber en absoluto, a conocer el absoluto, Hegel es un auténtico fracaso; y lo es porque Dios no es concepto. Dios no tiene ese conectivo que le da Hegel, ni tampoco el que le da Platón.

Por eso desde cierto punto de vista se puede decir que Hegel es un inmanentista, aunque esa palabra no me parece correcta porque tampoco resuelve gran parte de las cuestiones. Pero tal vez se puede emplear la palabra aludiendo con ella a alguien que es monofisita; para designar a quien aspira a entender el absoluto; y que para entender el absoluto tiene que entender la totalidad como constituida por constituyentes parciales, de tal manera que los eleva a su propio carácter de todo y, por lo tanto, los conecta estrictamente para evitar que sus constitutivos se parcialicen o se *cuasi* absoluticen en cuanto que divididos y distinguidos. Pero eso el hombre no lo puede hacer. Puede llegar a una unificación (siempre que hay conectivo hay unificación), pero no puede llegar a la simplicidad, pues ésta trasciende al hombre. La simplicidad es el todo infinitamente intensivo, sin análisis ni síntesis; y eso para nosotros es un misterio.

La esencia de Dios es un misterio. Hegel lo que quiere es que no lo sea. Por eso Hegel es un monofisita, y un gnóstico, porque el gnóstico, que es la forma realmente propia de herejía, achaca una imperfección al todo; y ya puedo forjar unos modelos para que las partes no se me parcialicen, que en cuanto ponga composición en el absoluto, he desabsolutizado el absoluto. ¿Qué significa simple? Pues a la fuerza lo que trasciende a la composición. Hegel no lo quiere admitir, y en cierto modo tiene que retroceder desde un planteamiento fundamental, ni siquiera a uno judicativo, sino que tiene que ir al planteamiento conceptual; tiene que invertir la marcha progresiva de la razón humana y quedarse en su primer estadio que es el concepto. ¿Por qué? Pues por el lema de Espinoza: *ordo et conexio idearum est ordo et conexio rerum*; y el *ordo et conexio idearum* cuando es judicativo es más desligado que cuando se trata de conceptos; y cuando se trata de la demostración lo es

todavía más. El juicio y la demostración, mirándolos desde el concepto, son como dilataciones, y en esas dilataciones los integrantes tienen una cierta autonomía.

¿Cuál es la *conexio* en Hegel? El *concreto*. ¿Qué significa concreto? *Mediación*. La clave de la noción de *concreto* es el “con”. Las partes son copartes: crecen juntas, viven juntas, se remiten intrínsecamente unas a otras; y es así como las partes no se particularizan en el universal que es el todo. Si uno quiere encontrar la unidad trascendentalmente respecto del juicio, está apelando a una unidad que no es solamente universal, sino más amplia. El retroceso del juicio al concepto en el monofisismo de Hegel tiene esta traba: la ampliación. No ya el problema del *mit-*, de la *vermittlung*, del *concretum*, *cum-crescere*, crecer juntos; otra vez lo vital, la vida, el crecer y medrar juntos. Eso cree Hegel que puede ser el intrínseco conectivo real del universal; pero con eso pierde que la unidad trascendental del juicio es transuniversal y transcategorial, más amplia que la de conceptos y categorías. En Hegel hay un angostamiento de la noción de todo porque el universal concreto es un angostamiento de la totalidad, ya que la universalidad no es la totalidad. Es mucho más amplio un juicio que un concepto; y es mucho más amplia una demostración que un juicio.

Si uno se plantea el tema de lo trascendental, se encuentra que en Hegel lo trascendental está comprimido, y lo está para que no se le unan de ninguna manera elementos ajenos a la presencia. Y es que en presencia no cabe todo; en nuestra presencia mental no cabe todo. Hegel quiere que quepa todo, pero eso es imposible. Hegel está jugando una mala partida a nuestro conocimiento. La lógica de Hegel es un tremendo error; y es un error, como todos los errores, por defecto. Porque si es verdad que nosotros tenemos que pensar conectivamente y tenemos que pensar universalmente, tenemos que darnos cuenta a la vez de que somos capaces de establecer una noción de unificación y unos conectivos y una amplitud lógica superior a la del concepto. ¿Y si no? Empequeñecemos, reducimos nuestra propia razón. Y si encima se la endosamos a Dios, lo hemos fastidiado todo. Véase cómo grandes ilusiones, grandes tareas pensantes, están acuciadas por una necesidad psicológica. Hegel está acuciado por esa necesidad de vencer las escisiones.

6. LA FALTA DE LÓGICA EN LA ÉPOCA

Hegel es romántico. El romanticismo de Hegel es la crítica al inmediatismo. Lo inmediato no puede ser concreto: lo inmediato es indeterminado. Lo inmediato es ajeno a la contraposición fundamental entre inmediación y

mediación. El concepto es mediación a la fuerza: un concepto inmediato es una frustración de la conceptualización misma. Estamos recordando a Anaxágoras, pensador que ha lanzado un gran lema: hay que conectar, pues o sabemos totalidades o no sabemos de verdad. Pero, ¿cómo sabemos totalidades? Conectando; no de otra manera. ¿Por qué? Porque no sabemos la totalidad en su simplicidad. Pero entonces, hay que declararle la guerra a todo lo que sea separación, y Hegel se la declara; eso es asumir el drama romántico, porque la conciencia romántica es el desenlace de lo que Hegel llama la *conciencia desgraciada*; la conciencia desgraciada es justamente la autoconciencia que no se reconoce.

Esa actitud no es más que la expresión del drama romántico, porque el romanticismo, como situación espiritual, lo que hace es recibir brutalmente, amontonar, todas las divergencias dinámicas, todas las herejías (herejía significa separación) europeas. De pronto, el romanticismo se encontró con que la herencia del XVI y XVII, yo diría que desde el XIV, no es más que una dispersión: la voluntad por un lado y la razón por otro; la muerte y la vida; el dualismo cartesiano; el espíritu y la sensibilidad, la intuición intelectual y el análisis racional, todo es un conjunto, ¿de qué? Todo es oposición; y ¿qué es la oposición? La imposibilidad de reconocimiento total, el monstruo de la escisión. Cuando Hegel, cargando la mano, dice que esto se debe a la ruptura de la bella unidad griega, apunta que el monstruo de la escisión es anterior, está en el imperio romano. Con esto, naturalmente, Hegel lo que hace es extrapolar la Edad Moderna.

Newton es un mundo de átomos; ¿qué tiene que ver Newton con un organismo? Nada; es la destrucción, el desgarramiento por desmembración. Considérese, por ejemplo, el tercer principio de la mecánica de Newton, el principio de acción y reacción; se note que si no se piensa como absoluto lo particular, ese principio no se puede montar. Acción-reacción, tanto da; porque se trata de la indiferencia entre los átomos. Como todos los átomos son átomos, todos son iguales; entonces si hay un empuje por un lado tiene que haber un contraempuje por el otro y, además, igual y coinstantáneo. Este es el principio de la acción-reacción. El mismo golpe que yo le doy a esto, es el golpe que al golpear recibe de eso. Una estricta compensación, casi economicista: tanto te pego, tanto me pegas. La mecánica es la ley del talión de las fuerzas. ¿Por qué? Porque de antemano lo que tiene cada cuerpo es una *vis ínsita*, una fuerza que le es propia en exclusiva; y como a todos les pasa igual, en cuanto a uno se imprime una fuerza, una *vis impresa*, esa *vis impresa* se compensa exactamente con la *vis ínsita*, de manera que los dos principios de Newton

terminan en el tercero. Newton es perfectamente sistemático en su definición de los principios.

La física de Newton es un mundo de átomos, un mundo absolutamente desgarrado; un mundo para llorar, como diría Hobbes (Hobbes se pasó la vida lamentando). ¿Qué le pasa a esto que está muerto? No hay un impulso naciente, no hay un impulso creciente, porque todo impulso se para con el contrapulso. Vida *versus* mecánica: una contraposición desgarradora. Entre Rousseau y Newton hay un abismo; si tiene razón Rousseau, no la puede tener Newton, y viceversa. ¿Cómo voy yo a concentrar mi vida en un instante de gozo, si la realidad en su estructura consiste en choques y reacciones? Y entonces en esa instantaneidad en que se suman las fuerzas contrarias y dan una resultante nula, ¿surge de él la vida, si es un instante muerto, el instante en que no cabe nada, es como un punto? A eso Hegel lo llama la *alienación del tiempo*. Es una de las nociones con las que Hegel quiere hacer frente a la escisión: es la etiqueta que pone a esta experiencia profunda, a saber, que la conciliación no se ha conseguido. En la *Fenomenología del espíritu* intenta exponer esto de alguna manera, pero es un primer ensayo de exposición, realmente precedido por otros. La escribe finalmente cuando Hegel entiende que la manera de resolver el problema del todo en todo es el *concepto*.

Pero antes había intentado ver si lo podía resolver de otra manera, a saber, acudiendo al *amor*; puesto que el amor también tiene un carácter unitivo. Pero no; el amor fracasa porque puede ser despreciado; no hunde sus raíces en la totalidad, aportándola; aunque quiera, el amor fracasa, si no se convierte en el gran inquisidor⁸¹. Cuando los otros se niegan a amar, el amor no tiene más remedio que acudir a la estaca; y cuando acude a ella se niega a sí mismo. El procedimiento unitivo del amor no es, para Hegel, suficientemente poderoso. Luego afirma que si no lo es el amor, será la *vida*, porque es muy diferente de la mecánica. Después de hacer un intento de filosofía de la vida –ya hemos dicho algo de la unidad de lo vegetal–, por fin Hegel se rinde, y forja la noción de *concepto* como arma especulativa. Quien realmente la forja es Fichte. Pero Hegel no podía repetir a Fichte; sin embargo, no tiene más remedio que aferrarse al concepto; y entonces aparece el idealismo hegeliano que es la base de la *Fenomenología del espíritu*.

Hay una primera parte en la que tenemos el modo según el cual la mediación es intrínsecamente mediación. Pero la *vermittlung* no es la *aufhebung*: la mediación no es sólo la mediación entre distintos, sino que debe ser la supe-

81 *El inquisidor* de Dostoievski está ya presente en Hegel, cuando el amor quiere forzar resultados.

ración de la distinción mediante la conservación elevadora; y la superación es una elevación de los distintos hasta la *concepción*. Los dos momentos antes del tercero, todavía no consiguen la *aufhebung*; por lo tanto, no se median entre sí, es pura negación dialéctica; la mediación en sentido estricto, la negación especulativa, es la *concreción*, y para que haya concreción hace falta elevación, *aufhebung*. La *Fenomenología del espíritu* estriba en esto: ¿cómo se arma la escisión y su conciliación; dónde tiene que armarse y de qué forma? La *autoconciencia*; por eso la *Fenomenología del espíritu* es la teoría de las figuras de la conciencia a partir de la escisión radical que para Hegel es la oposición dialéctica.

Tendremos que exponer cómo va jugando Hegel con el *concepto* en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. El juego del *autorreconocimiento* en la *Fenomenología del espíritu*, y el juego del *concepto* en la *Ciencia de la Lógica*; pues con eso ya se está en condiciones de entender el modo hegeliano de llevar a cabo el lema *anaxagórico*: el todo está en todo, la unidad sintética de la idea absoluta.

7. LA “FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU”

Tratamos de precisar el significado de la *Fenomenología del espíritu* en el conjunto de la filosofía hegeliana. Podríamos empezar considerando la tesis de que la *Fenomenología del espíritu* viene a ser una obra preparatoria: algo que podríamos llamar una *introducción*, una presentación de un planteamiento filosófico, que pone algo así como sus bases, su orientación primaria, sus objetivos, aquello que se trata de lograr; y de esa manera también se aparta de otros planteamientos, pero no por eso el programa o el objetivo que se busca en ella está enteramente logrado.

En este sentido algunas veces se ha dicho que la *Fenomenología del espíritu* es paralela en Hegel a lo que en Kant es la *Crítica de la razón pura*. Al parecer Kant la pensó no como la culminación de su filosofía, aunque luego al final de su vida casi dice que no se puede salir de ahí, sobre todo ante la presión de la gente que quería hacer una filosofía más allá de la *Crítica de la razón pura* como es el caso de Fichte. Pero la primitiva intención de Kant no parece ser ésa, sino que la *Crítica de la razón pura* es una manera de deslindar el terreno y fundar, establecer el punto de partida de un nuevo modo de pensar, sin que por ello en la *Crítica de la razón pura* esté contenida la última palabra, el último término al que puede llegarse filosofando desde este planteamiento. Efectivamente con la *Fenomenología del espíritu* ocurre lo mismo, puesto que, siendo como es la parte central de esta obra la historia de

las figuras de la autoconciencia, y como ninguna de esas figuras de la autoconciencia es la realización absoluta de la autoconciencia, se introduce el tema de la autoconciencia como nuevo tema, pero no por ello se logra decir qué es en definitiva la autoconciencia, no por ello se logra establecer la identidad de la autoconciencia con su propio concepto, puesto que ninguna de esas figuras de la autoconciencia es idéntica con el concepto de autoconciencia.

Manifiestamente, según esto, hace falta retomar el asunto con mayor ímpetu justamente para establecer qué es la autoconciencia. Como en último término la autoconciencia tiene que ser un tema filosófico, pues también se puede decir que la *Fenomenología del espíritu* es una preparación a la *Ciencia de la lógica*. La *Ciencia de la lógica* es la obra en la que el concepto de identidad consigo mismo, el concepto de saber absoluto total, sin ningún residuo de tema irresuelto, en el que aquél reconocimiento que no se produce, tendría ya que llevarse a cabo o tiene que ejercerse ya. En cierto modo pues, insisto, la *Fenomenología del espíritu* es en comparación con Kant un planteamiento, pero es una obra que no es de culminación. Por lo tanto, exige una obra nueva, exige otra en que aquello que se presenta como gran tema de la filosofía, a saber, el ser consciente de sí, se realice enteramente. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu* no nos lo ha dicho y, por otra parte, esa obra acaba con el asunto del saber absoluto, y el saber absoluto es la filosofía. Bien, pero la filosofía estrictamente la filosofía para Hegel es histórica; no tanto esos apuntes que forman su obra *Historia de la filosofía*, del período de Berlín, cuanto en la misma *Ciencia de la lógica*, como culminación histórica de la filosofía. Allí la filosofía, la metafísica, es la lógica. Y ahí es donde tiene que aparecer la culminación entera del saber humano absoluto.

Con todo, el carácter inaugural o el carácter propedéutico de la *Fenomenología del espíritu* no basta para asimilar Hegel a Kant, porque se distinguen netamente. La distinción está precisamente en la conciencia kantiana y en la autoconciencia. Es sumamente problemático que la conciencia kantiana sea una autoconciencia. Más aún, no solamente es problemático, sino que hay que decir que Kant lo excluye, la filosofía trascendental kantiana es la filosofía de la conciencia, al menos en la *Crítica de la razón pura*, pero no es una filosofía de la autoconciencia. Es decir, si apelamos a Hegel la conciencia kantiana no se reconoce en la objetividad. Se mantiene como conciencia idéntica consigo misma, pero la identidad en este caso no es más que la generalidad. El “yo pienso en general” se mantiene como tal en cualquier caso. “Yo pienso” aquí significa yo, piense lo que piense, en todo caso en general pienso. Yo pienso en todo caso, piense esto o piense lo otro. ¿Pero esto es

autoconciencia? No, esto es conciencia en general; ésta es la generalidad de la conciencia, o como dice también Kant, el “yo pienso” debe acompañar a todas mis representaciones si son objetivaciones pensadas; es decir, si hay objetos en sentido estricto, pleno, entonces al objeto tiene que acompañarle el “yo pienso”. Y si yo no puedo establecer el “yo pienso” respecto de cualquier objeto no puedo decir que ese objeto sea pensado. Por eso, el “yo pienso” es la última condición de posibilidad trascendental.

Siendo la *Crítica de la razón pura* el examen de las condiciones de la posibilidad del objeto en cuanto que equivalentes a sus condiciones de pensabilidad, el pensamiento con las que se establece la noción de trascendentalidad en esa obra resulta que el hecho de que yo pueda decir “yo pienso”, o el hecho de que exista una unidad perceptiva respecto de cualquier tematización, eso es el estatuto que garantiza y al mismo tiempo desde el cual hay que estudiar, el objeto mismo; y ese estatuto en definitiva no es más que la generalidad de la conciencia en cuanto que no falta nunca y se mantiene igual a sí misma cualquiera que sea lo que se piense. Lo que se piensa, los objetos, pueden ser muy diferentes, son enormemente distintos; incluso en el orden de la objetivación pueden aparecer contradicciones, establecerse una serie de formulaciones que se revelen antinómicas. Es sabida la importancia que Kant concede en la *dialéctica trascendental* al problema de las *antinomias*. Cabe que existan contradicciones objetivas, pero no cabe que exista contradicción en la conciencia: el yo consciente está más allá de la contradicción, porque en cualquier caso y siempre en general, piense lo que piense, piensa. Piense A, piense B, piense C, o piense no-A, cualquiera que sea el contenido de la conciencia, la conciencia se mantiene como tal. Pero, bien entendido, esto separa a la conciencia de su objeto, y es por eso un criterio de conciencia en cierto sentido restrictivo.

De aquí la revisión de Hegel y también la de Fichte. El “yo pienso” es ese carácter general, indefectible; esa posición necesaria en cuanto que acompañante, de la conciencia; aunque acompañante aquí no quiere decir lo mismo que concomitante en la filosofía medieval, porque en ella es un acompañamiento que no tiene que ver con el tema de la constitución trascendental del objeto. Pero aún así ese acompañar es compatible, según Kant, con la contradicción irresuelta del orden objetivo, o con la aparición de una no unidad total en la objetividad. El objeto puede ser sumamente diverso, sin que exista a nivel objetivo una generalidad equivalente a la de la conciencia, tal que abarque pero objetivamente, no como el “yo pienso en general” que tiene que acompañar todas mis objetivaciones, sino como un criterio de unidad intrín-

seco a la objetividad. No hay tal, en Kant eso no existe; la generalidad de la conciencia no tiene su equivalente en una generalidad objetivada. Los objetos son diversos, la unidad de la conciencia, de la apercepción, no es la unidad de la objetividad, sino que es la unidad que acompaña a todos los objetos cualquiera que éstos sean. Pero una cosa es que acompañe a los objetos cualquiera que éstos sean y otra cosa es que comunique su generalidad total en la forma de una totalización objetiva. Por lo tanto, es evidente que en Kant la noción de saber absoluto no está dada. Mejor dicho, la *Crítica de la razón pura* no apunta al saber absoluto. El criterio de conciencia de Kant es muy modesto, si se compara justamente con la proclama hegeliana que es la *Fenomenología del espíritu*. La proclama de esa obra es: “no conciencia sino autoconciencia”.

¿Qué quiere decir autoconciencia como diversa de la conciencia, como más que la conciencia? Pues justamente completar el carácter trascendental de la conciencia kantiana en el nivel también de lo pensado. Es decir, que si es general la conciencia también esa generalidad tiene que valer en el orden de los objetos, de tal manera que el orden de los objetos se tiene que generalizar también, se tiene que *totalizar*. Si hay una conciencia holística también tiene que haber una objetivación holística, y en la identificación entre esas dos totalidades es donde tenemos la autoconciencia. La conciencia kantiana es conciencia, pero no es autoconciencia porque no tiene réplica; no se puede reconocer como conciencia en los objetos mismos. Se reconoce como conciencia acompañando, no pudiendo darse objetos si no se da la conciencia, puesto que si yo no puedo decir que pienso, y ése es el único criterio, si yo no puedo decir “yo pienso” no se puede saber que el objeto es pensado. Pero una cosa es eso y otra que la generalidad de la conciencia tenga como equivalente una generalidad objetiva. No, eso en Kant no se da.

Autoconciencia no es conciencia; autoconciencia implica que el carácter general de la conciencia kantiana tiene que darse también en el saber en cuanto que sabido, o en el campo del pensar en cuanto que pensado; y, por lo tanto, que la autoconciencia sólo es posible si se reducen todas las contradicciones objetivas, asumiéndolas todas ellas en una totalidad. Este es el principio de reconocimiento expresado de una manera programática suficientemente ambiciosa. Si yo sé que pienso el yo, “sé que pienso” tiene que reconocerse en lo pensado. Por tanto, el ‘yo se que pienso’ no es unilateral, sino que tiene otro polo, a saber, el objeto o el plano de los objetos.

Las *categorías* son un criterio de unidad, pero no son tan generales. Las categorías no tienen la generalidad de la conciencia. Por eso la *deducción trascendental* de las categorías es en definitiva un análisis, un procedimiento

analítico. Cosa que también constituye una anomalía, porque ¿cómo es posible que un principio de síntesis como, en último término, tiene que ser la conciencia –el “yo pienso”, que es un principio de síntesis en Kant– luego se aplique de una manera analítica, es decir, según una distinción no reducida, y que cuando se quiere reducir, entonces se hace problemática? Éste es el problematismo de las ideas de la razón, de las unidades según las cuales se constituyen los objetos. Por eso, desde aquí se ve también por qué Hegel tiene que intentar en la *Ciencia de la Lógica* una unificación de todas las categorías. No ya de las kantianas, sino en general de todas las nociones centrales, de todas las grandes nociones, de todas las figuras (él también las llama figuras), de todas las formas de pensar. Todas las formas de pensar tienen que ser establecidas en un sistema único, porque si no se establecen todas las formas de pensar la conciencia en un sistema único, no es posible la autoconciencia. La autoconciencia necesita reconocerse en lo que conoce, cosa que en Kant no sucede.

Hay muchos exegetas de Kant que no lo ponen de manifiesto, o que no insisten en este punto, que sin embargo es central. Es central, y desde él se ve por qué el idealismo en definitiva es un intento de superación de Kant, o un intento de redondear a Kant. Lo que tiene de propedéutica la *Crítica de la razón pura* para un idealista kantiano es nada más que una preparación para llegar a una forma más madura de filosofía, que no puede ser más que el saber absoluto; porque es evidente que lo que Kant ha dejado por resolver es la identidad del saber, y la ha dejado sin resolver porque al establecer la identidad de la conciencia consigo misma, no lo ha hecho más que en términos de generalidad, pero no ha establecido la identidad de la conciencia con lo concienciado. No solamente no lo ha hecho sino que, en definitiva, parece que en la *Crítica de la razón pura* está establecido que eso no puede hacerse. No hay objeto general; hay conciencia general.

Por lo tanto, es evidente que el criterio que opera en la *Fenomenología del espíritu* como una propedéutica esboza la aparición de una exigencia, de un criterio o de un programa, que es un programa de saber absoluto respecto de la conciencia kantiana: el programa de la autoconciencia, un programa presidido por la intención de autoconciencia plena. A su vez, se propone un ideal de saber porque en Kant no está⁸². Aunque estemos más allá de Kant, al menos en el orden de las exigencias, sin embargo, esas exigencias no están enteramente realizadas en la *Fenomenología del espíritu*, puesto que las figuras

82 Kant no apela a él, o Kant renuncia a él, o del que Kant no se da cuenta de que puede lograrse.

de la autoconciencia no son la culminación de la autoconciencia, no son la realidad de la autoconciencia, o la autoconciencia cumplida.

Desde este punto de vista se entienden también el otro aspecto que tiene la *Fenomenología del espíritu*. Para establecer el significado de la esta obra dentro de la totalidad de la filosofía de Hegel, lo primero a sentar es que tiene un carácter propedéutico, y que en ese carácter propedéutico existe un programa de saber absoluto que, comparado con Kant es una superación; al menos es más ambicioso, y que significa someter a lo que Kant llama conciencia a una exigencia que él no le pidió. La *conciencia trascendental* de Kant no es una conciencia absoluta, puesto que no se reconoce en el objeto, al que sólo acompaña. No puede decirse que pienso si no puedo decir que yo pienso; no hay nada pensado sin un “yo pienso general”. Pero eso no significa que el carácter general del “yo pienso en general” esté en lo pensado. Eso no lo dice Kant de ninguna manera. Entonces, la *Fenomenología del espíritu* es la formulación de un criterio de saber absoluto que está más allá de Kant, que Kant no tuvo en cuenta, que dijo que era imposible. Pero ese criterio no está realizado en la *Fenomenología*; espera otra obra.

8. LA HISTORIA Y EL TIEMPO

El otro asunto del que podemos hablar ahora es éste. Según esta filosofía de las *figuras de la conciencia*, Hegel está tomando en cuenta la *historia*, está intentando establecer la racionalidad de la historia; nos está diciendo que la historia es razón, y ésta es su historiología. Hegel está intentando saber lo qué pasó y lo que ha ido pasando, tomando como criterio de interpretación justamente esto: el saber, según el modo como el espíritu finito, el hombre, lo alcanza. El hombre es un concepto traído a la existencia, como él dice; es decir, un yo. Y, por lo tanto, está incluido como un yo en el saber, es decir, siendo un saberse, una autoconciencia. Ése es el hilo según el cual se quiere trazar la deriva histórica, el hilo de la historia. Con esto Hegel da un estatuto filosófico a la historia, y esto es la base, el gran modelo, desde el que se ha intentado hacer la historia mundial durante los ss. XIX y XX. Desde este punto de vista, Hegel está en el origen de toda la inmensa preocupación por la historia, que es una de las grandes características del s. XIX. O también se podría decir que Hegel ha intensificado la importancia de un desciframiento del significado de la temporalidad. Desde este punto de vista, Hegel es sumamente importante.

La discusión de la historiología de Hegel, ya presente en la *Fenomenología del espíritu* y reelaborada en Berlín, es de sumo interés. De ella depende el estudio de cómo se hace la historia después de Hegel en la escuela histórica

alemana, en el historicismo diltheyano; o cuál es el estado actual de los estudios históricos, asunto sumamente grave por otro lado. ¿Cómo enlaza con Hegel la filosofía de la evolución, por ejemplo?, ¿cómo enlaza con Hegel la revisión del modo como el racionalismo había visto el universo?, ¿cómo enlazan con Hegel Bergson o Heidegger?, ¿cómo enlaza Husserl con Hegel? En definitiva, se trata de ver como conectan los grandes filósofos posteriores a Hegel que han intentado una nueva interpretación filosófica del tiempo.

¿Qué significa *historia* y en qué sentido Hegel se equivocó al interpretarla como *historiología*? El sentido general del asunto es más o menos el siguiente: si decimos que la historia hay que estudiarla desde el punto de vista del interés fundamental por la autoconciencia, o por el reconocimiento, nos comprometemos a decir que la historia es la realización progresiva del saber. Si las figuras de la autoconciencia son las que marcan los grandes significados epocales, y esto está muy claro en la *Fenomenología del espíritu*, aunque luego se complique en las obras de Berlín; si son las figuras de la autoconciencia las que constituyen la clave de la historiología, y esas figuras de la autoconciencia son figuras en las que va madurando el concepto de autoconciencia, es evidente que la historia tiene un sentido ascendente. La historia es una racionalización progresiva; es la marcha de la razón hacia el encuentro absoluto con ella misma.

Otra cuestión es si la idea hegeliana de la autoconciencia aplicada a la historia implica que la razón se ha agotado ya en la historia, y que, por lo tanto, el futuro es un futuro sin razón, un futuro demencial, un futuro loco. Pero prescindiendo ahora de eso, de lo que ya hemos hablado, consideremos la noción hegeliana de *tiempo*. El tiempo para Hegel es un tiempo que podríamos llamar *filosófico*, y éste no es el estricto tiempo histórico. Por eso es por lo que la historiología de Hegel no es una rigurosa interpretación del tiempo. Vamos a verlo. Si el tiempo histórico es un tiempo progresivo, pero al mismo tiempo ese progreso se mide en términos de saber, y en definitiva el saber es la filosofía, entonces aquí nos encontramos con un dilema, que es éste: un tiempo histórico es un tiempo *vectorial*; sea cual sea, vaya la historia para adelante o tenga decadencias, sea una ascensión o tenga momentos de ruptura, de hundimiento, sea como sea, el tiempo histórico es un tiempo vectorial, un tiempo abierto, con dirección. En cambio, para la filosofía, y eso desde la filosofía clásica es así, el tiempo no puede ser vectorial: el tiempo filosófico es un tiempo *circular*. No es unitaria entonces una interpretación del sentido racional del tiempo que mantenga a la vez su significado intrínsecamente his-

tórico; que, como digo, es el carácter vectorial, el carácter abierto del tiempo que es propio del tiempo humano.

El tiempo humano no es circular, no se produce un retorno en el tiempo humano; el tiempo humano es un tiempo que está orlado por un inicio y un fin, nacimiento y muerte. Es un tiempo en el que hay que realizar una serie de cosas y, por lo tanto, un tiempo que no puede ser racionalizado, en sentido hegeliano; lo que puede es ser humanizado, de modo que no se limite a transcurrir, a editar instantes de una manera sucesiva e inestable, como es el tiempo de la imaginación, sino que se aproveche para que adquiera un sentido vital, de refuerzo del futuro. Pero de ninguna manera se puede decir que sea un tiempo que vuelve sobre sí mismo. No; el tiempo histórico es más bien un tiempo irrepetible, es tiempo de la novedad, el tiempo en el que su sentido irreversible, en su formulación más elemental, alcanza un máximo de expresión: el hombre no puede volver atrás, la historia tampoco puede volver atrás. Es evidente que el comienzo y el fin en un tiempo vectorial no son lo mismo; no es lo mismo nacer que morir, y morir no es volver a nacer, no es un retorno al nacimiento. El tiempo histórico es pues un tiempo muy especial, un tiempo que se caracteriza porque en él no se puede dar una *presencia absoluta*, ya que es un tiempo abierto al *futuro*, inacabado, que no puede considerarse perfecto.

En cambio, el tiempo de la filosofía, o la manera en que desde su inicio la filosofía abordó el tema del tiempo, y eso sigue siendo cierto en Hegel, es un tiempo *circular*. Es un tiempo circular porque el círculo es el modo de reiteración temporal que el tiempo cósmico lleva consigo, y la filosofía empezó siendo una física y una cosmología. El tiempo de la filosofía es un tiempo que tiene que admitir la preeminencia de la *presencia*; y el modo como la preeminencia del presente se puede establecer en el tiempo es curvando el tiempo. Si hay que instalar una presencia absoluta en el tiempo, si el tiempo tiene que someterse a la presencia, el modo como la presencia somete a sí mismo el tiempo es según la circularidad. Porque la circunferencia se da toda de una vez, se puede pensar como una totalidad, según un criterio de presencia.

Pues bien, la historiología de Hegel, el estudio del tiempo en Hegel, está mal hecho precisamente porque juega con este dilema. Como al final tiene que haber una autoconciencia, y esa autoconciencia es la culminación del tiempo, la culminación del tiempo para Hegel es estrictamente *presencial*. El tiempo de Hegel es cerrado. No es solamente un tiempo que se acaba en el sentido de que si sigue la historia el futuro es locura, sino que como dice

Hegel la filosofía no puede ocuparse más que del presente, y si la filosofía no puede ocuparse más que del presente, una filosofía de la historia exige un tiempo *circular*. La historiología de Hegel es una filosofía del tiempo curvo; pero un tiempo circular no es un tiempo histórico.

Abrirse paso a la idea de un tiempo no circular es sumamente difícil, ha costado y cuesta todavía a los historiadores, que no acaban de librarse de este planteamiento hegeliano. Se puede expresar de la siguiente manera: la filosofía no es la historia, la filosofía es más que historia; pero, por lo mismo, la historia no es filosofía. La resolución de la historia en historiología, la resolución de la historiología en autoconciencia y la resolución de la autoconciencia en filosofía, en último término, es la quiebra del estudio estricto de la historia. El estudio estricto de la historia tiene que estar fundado en la idea de un tiempo abierto al futuro, vectorial, no de un tiempo ya acabado. Por ello, la organización del tiempo histórico no puede ser pensada en términos de presencia, sino que tiene que ser pensada de otra manera. Eso no quiere decir que no se pueda hacer una filosofía del tiempo histórico; lo que quiere decir es que la filosofía del tiempo histórico no puede admitir la preeminencia de la presencia. La preeminencia de la presencia es un tema filosófico.

Pues bien, la preeminencia de la presencia es lo más característico de una *autoconciencia*. Razón de más para decir que el criterio de autoconciencia no es bueno para estudiar la historia. La historia no tiene como cometido la realización de una identidad consciente, de una *noesis noeseos*. La historia está abierta según una estructura indefinida de posibilidades factivas. Pero una estructura de posibilidades factivas nunca es una presencia. Hegel, sin embargo, dice taxativamente que “lo más alto de todo es la presencia”. Y ¿qué es la autoconciencia?, ¿cuál es el concepto de autoconciencia?, ¿qué la autoconciencia estrictamente realizada? La *autopresencia*. Una presencia doble, un reconocimiento; un darse estrictamente equivalente de una subjetividad en presencia y de una objetividad en presencia, siendo tal dualidad de presencias la estructura misma de una autoconciencia, de un yo sé que soy. Yo sé que soy, si ese yo se que soy es un saber absoluto que lo engloba todo, una presencia de todo. La presencia ante un sujeto absoluto de un saber absolutamente sabido; un asistir en presencia a un aparecer absolutamente en presencia. Eso es la estructura de la autoconciencia para Hegel. Esa estructura de la autoconciencia es lo que, al final, será establecido en la *Ciencia de la lógica*.

Pero esto es absolutamente imposible. Es inaceptable que la autoconciencia sea la autopresencia; que aquello que a Kant le falte, a saber, una re-

petición de la conciencia en el plano de la objetividad, sea el modo con el cual se constituye un saber absoluto. El paso de la conciencia a la autoconciencia, el paso del planteamiento kantiano al idealismo absoluto de Hegel es justamente eso: con el asistir del sujeto al objeto no basta, es menester que ese asistir del sujeto al objeto sea un reconocimiento total en el objeto total por parte del sujeto. Por lo tanto, hacen falta dos presencias, no una, y eso es lo que es una autoconciencia. Diríamos que la presencia kantiana es una presencia unilateral, una presencia única, puesto que no puede reconocerse en el fraccionamiento objetivo, fraccionamiento que la conciencia no es capaz de soldar. Pues bien, para Hegel sí que es capaz, es decir, este constituir el saber según una presencia total es posible, y es posible asistir enteramente a esa presenciación o presentación total del saber. Sin embargo, eso no puede ser; es inaceptable como estructura de la autoconciencia: el reconocimiento no puede ser la autoconciencia, no puede ser el saber absoluto.

Ya se ha indicado, rápidamente, la razón fundamental de que la autoconciencia no pueda ser la forma del saber absoluto: fundamentalmente, que el tiempo histórico es *vectorial*. Si el tiempo histórico es vectorial, según la circularidad de la presencia no puede constituirse un saber absoluto, porque entonces lo histórico se queda fuera; y la historia no se puede quedar fuera del saber absoluto. Para que la historia no se quede fuera del saber absoluto es menester que el saber absoluto no tenga como estructura la de una autopresencia; pero si dejamos a la historia fuera del saber absoluto, entonces la historiología de Hegel no tiene sentido, está mal construida.

En el fondo se puede decir que si el Absoluto no puede estar en la historia, entonces estamos como en el caso de la conciencia estoica y de la conciencia escéptica, que se reconocen como autoconciencias, pero fuera de algo: fuera de la necesidad no reconciliada en el caso de los estoicos, fuera de la nihilidad de lo empírico en el caso de los escépticos. Pero si esto es así, eso de que la conciencia lo abarca todo, eso de que la conciencia lo tiene todo en presencia, no es verdad. El ideal de autopresencia lo refuta la historia, porque un saber absoluto no puede dejar a la historia fuera. La historia no puede ser un saber en forma de autopresencia, puesto que el tiempo histórico no es autopresencial, circular, sino *vectorial*. La forma de establecer el saber absoluto en términos intelectuales no puede ser de ninguna manera presencial.

CAPÍTULO V

LA LÓGICA DE HEGEL

Atendamos ahora a la lógica de Hegel, dentro de la cual la obra más importante es la *Ciencia de la lógica*. Los lugares centrales en los que Hegel se ocupa de la lógica son la lógica de Jena, la gran lógica –que es ese escrito de Nüremberg– y luego la lógica de la *Enciclopedia*, que también se conoce como la lógica menor, o pequeña lógica. Entre estos tres escritos de lógica hay una clara semejanza, pero no son enteramente iguales. Desde luego el escrito de Jena es el más inmaduro, pues en Jena Hegel no concedió mucha atención a la lógica.

Es explicable, considerando las cosas desde la psicología, que fuese precisamente en Nüremberg donde la estudiase: en un momento en que Hegel está retirado del mundanal ruido, en cierto modo como un exilio. Hegel en Nüremberg era como una especie de profesor de segunda enseñanza. Se corresponden además esas fechas con la crisis del imperio napoleónico, y con una especie de atonía de época. Entonces se comprende que fuera allí donde, de acuerdo con su situación, Hegel se dedica a una revisión de muchos aspectos de los tratados en Jena. Por ejemplo a retocar la dialéctica.

Es natural, porque la lógica, para Hegel, es algo que no tiene que ver directamente con la vida: la lógica es una ciencia del pensamiento puro. Para hacer lógica, uno se tiene que parar a analizar qué hace cuando piensa. Pero pensar y estar metido en la vida son dos cosas distintas. Estar preocupado por los acontecimientos del tiempo, por Grecia, por el arte, esto es estar ocupado de cosas más directamente reales. La lógica se ocupa a primera vista –el mismo Hegel lo dice– de abstracciones. De manera que, teniendo en cuenta cómo era Hegel y cómo pensaba él que conectaba con su tiempo, es bastante coherente que fuera en una fase de retiro casi monacal el momento en que a Hegel se le ocurriera pararse a ver qué sucede cuando pensamos.

1. EL PROBLEMA DE LA REFERENCIA

Hegel se orienta hacia la lógica de una manera que tiene que ver con la orientación kantiana, pero también con la orientación de un filósofo en general: un filósofo se orienta hacia la lógica para descubrir las articulaciones del pensamiento. Cuando nosotros pensamos –dice Hegel– estamos un poco fuera del pensamiento, porque estamos con nuestro pensamiento pensando en algo distinto de nuestro pensamiento. Esto es lo que suele suceder: un pensar en directo; no nos ocupamos de nuestro pensamiento, no reflexionamos. La actitud reflexiva es algo que viene después. Primero lo que hacemos es aplicar nuestro pensamiento a las cosas: pensar con nuestro pensamiento algo distinto del pensamiento.

Con esto Hegel está aludiendo a lo que los analíticos llaman *referencia*: una especie de tránsito desde el pensamiento a algo externo. Sin embargo, cuando procedemos así, en términos referenciales, estamos utilizando el pensamiento de una manera un poco impropia; la referencia para Hegel es una cierta impureza. Una manera impropia... y además descontrolada: porque no cabe duda de que cuando nosotros aplicamos el pensamiento a cosas, dice Hegel, pensamos con el pensamiento algo distinto del pensamiento; pero ahí hay un presupuesto, a saber, la misma estructura de nuestro pensar. Aquí estaría actuando el modelo de Kant, el punto de vista trascendental. Y con él Hegel le da la vuelta al tema de la referencia. Dice: parece que con nuestro pensamiento nos ocupamos de algo distinto de nuestro pensamiento; pero lo que pasa es que lo hacemos “con” nuestro pensamiento y, por lo tanto, está claro que es el modo de pensar quien tiene la batuta.

No es inocua la observación, pues las cosas pensadas se han pensado con el pensamiento, de modo que hasta que no se aclare cómo es realmente el pensamiento, eso de que se estén pensando las cosas está sujeto a una inmensa sospecha. Hegel recoge de una manera sumamente clara el punto de vista crítico. Si no tratamos de ese *a priori* respecto a lo que estamos pensando, resulta que no lo controlamos: porque no sabemos cómo estamos pensando las cosas.

Lo referencial es evidente que, para Hegel, no forma parte de la lógica. Lo importante no es la referencia, sino el pensar. En el fondo, Aristóteles hizo un poco lo mismo; la lógica la descubrió Aristóteles por unas observaciones un poco parecidas. Téngase en cuenta la importancia del diálogo en la Atenas de los ss. V-IV. Hay discusiones, pero si no se aclaran los conceptos que se usan en ellas, no se puede poner de acuerdo. Cuando discutimos, lo hacemos sobre cosas, pero desde un lenguaje. Por tanto, si no sabemos cuál es la estructura

del lenguaje, no nos podremos entender. Hace falta una actividad aclaratoria previa. Esa actividad es justamente la lógica; y es la lógica de Aristóteles, sin necesidad de darle un carácter trascendental.

Es evidente que la lógica tiene un sentido de aclaración, y por eso se llama *Organon*. Pensamos cosas con el pensar: el *órganon* es aquello con lo que pensamos las cosas, cuando entendemos el pensar en sentido referencial. Si no llevamos el pensar sobre el pensar, no sabremos lo que estamos haciendo, no controlaremos el propio *órganon*. Por lo tanto, la lógica, la lógica *docens*, es *órganon*: el estudio de lo que está presupuesto al entender las cosas, a saber: la estructura del entender. Cuando nosotros entendemos las cosas lo hacemos de acuerdo con un discurso, con una serie de conexiones, y establecemos unas relaciones. Pero esas relaciones tal como están establecidas lo están en términos de pensamiento. Si se las atribuimos sin más a las cosas, nos podemos equivocar; y además a las cosas no las podremos reconocer exactamente. Tenemos que separarnos del uso referencial del pensamiento para conseguir una ciencia acerca del pensamiento; aunque luego esa ciencia, y tampoco Hegel lo excluye, tenga que ver con el uso ulterior del pensar en recto; es decir, aunque no por eso nos tengamos que encerrar en la lógica. La estructura del pensar es lo que estamos utilizando, la lógica *utens*, cuando nos estamos refiriendo a algo que no es el pensar.

¿No implicaría la lógica un proceso al infinito? Es decir que para pensar la lógica hay que aplicar el pensamiento a la lógica, o que el hacer lógica también tiene carácter referencial. Hegel también se da cuenta de eso, y aquí está lo peculiar de la lógica de Hegel. Vamos a aclarar nuestro pensar, nuestras estructuras lógicas, pero ¿cómo podemos pensarlo? Es decir, ¿tiene sentido estricto reducir el pensar al pensar? O sucede más bien que cuando pensamos que pensamos repetimos la estructura intencional y referencial de nuestro pensamiento. Esto es lo que los escolásticos admiten y llaman *segunda intención*. La lógica en el fondo no es un estudio del pensar *qua talis*, para un escolástico; sino un uso referencial del pensar parecido al que hacemos al pensar las cosas que son distintas del pensamiento. En cambio, para Hegel la lógica es el estudio del pensar *qua talis*, pero de una manera peculiar.

No se crea que los planteamientos lógico-analíticos actuales son indiscutibles, o que son un progreso neto sobre lo que ya había; porque ante todo lo que hay que saber es qué significa lógica. Construir una lógica está muy bien, pero ¿qué es eso de la lógica?, ¿qué hacemos cuando hacemos lógica?, ¿de qué tipo de operación mental se trata? Éste es, naturalmente, el problema clave, y este problema clave no se suele plantear. Por eso, la lógica suele ser una

ciencia de las más problemáticas, y el reducir la filosofía a lógica, o a análisis lingüístico, es, a mi juicio, una de las maneras más simples de equivocarse y anularla.

Hegel, que es consciente de esto, lo alude en varios sitios y de varias maneras. En primer lugar dice que cuando nos ocupamos de la lógica, de las formas y de las conexiones del pensar, parece que no nos vamos a ocupar de cosas; y esto Hegel lo dice con la siguiente metáfora: “La lógica es como el reino de las sombras”. Comparado con el pensamiento filosófico que se ocupa de la realidad, comparado con lo que ha hecho en Jena, la lógica es como una retroacción en la que ya no se conserva la riqueza, el colorido de lo real: la lógica es gris. Lo que aparece cuando hacemos lógica es que ya no nos ocupamos de realidades; nos ocupamos de abstracciones, y por lo tanto, sólo de sombras. Pero si nos ocupamos sólo de sombras, parece que la referencialidad es imposible. Claro que esta anulación de la referencialidad es a costa del amortiguamiento, o de la disminución, de la importancia relativa de la lógica respecto del saber. Lo que Hegel dice acerca de que la lógica es un reino de sombras esta bastante en conexión con el modo tradicional de entender la lógica.

Sin embargo, Hegel dice que en el fondo no es así, que en el fondo la lógica no es tan vacía. Cómo Hegel está tratando de una cosa no tan distinta de lo que se ha tratado antes y se ha llamado lógica, pero sin embargo está estableciendo una inflexión, porque la lógica de Hegel no es la lógica formal, en ese momento, si lo entiende uno, se da cuenta de que esas sombras son enormemente valiosas, no son meras sombras. Pueden parecerlo; pero eso también responde a cierta autocomprensión de la situación en que Hegel se encontraba, esa situación de monacato apartado de los acontecimientos. Por otro lado, recuerda al *nominalismo*, pues decir que la lógica trata de sombras, de ficciones, es lo que diría Ockham. Eso no quiere decir que nuestro pensamiento no haga nada cuando hace lógica, Ockham no es tan irrealista en lógica como se suele decir; pero el pensamiento finge, son ficciones. La lógica es la obra del pensamiento en cuanto que es sólo pensamiento: éste es estrictamente el sentido nominalista de la lógica. De todas maneras, Hegel añade enseguida: esto es lo que parece, pero no es así.

Lo primero sería decir que la lógica no se ocupa de cosas, y eso quiere decir que la lógica no es referencial. Éste es el modo de neutralizar el proceso al infinito, es decir, que el pensar sobre la lógica sea pensar sobre algo, lo mismo que el pensar en general es un *cogito rerum*. Pues si *cogito* lógica, la lógica tendría el estatuto de *res*, de aquello sobre lo que versa el pensar, la *res*

como referencia. Lo que hace Hegel es anular la referencia para anular el proceso al infinito, es decir, que se nos anteponga algo de una estructura parecida a la referencial en la aplicación de nuestro pensar a las cosas, también cuando nosotros aplicamos reflexivamente nuestro pensar sobre sí mismo y hacemos lógica. No; porque no se trata de una aplicación del pensar al pensar. Que no se trate de una mera aplicación quiere decir, para Hegel, que la lógica es una cuestión de conectivos, es decir, que la lógica es el discurso. O lo que es igual, que por ser reflexiva la lógica es autorreferente; y no autorreferente en el sentido psicológico de la reflexión, sino autorreferente en los temas mismos. Es decir, que los temas en lógica se constituyen por referencia de unos a otros, y que es de esa manera como se anula la referencia a lo externo, como se anula la reiteración del sentido de la referencia que tiene el pensamiento cuando se aplica a las cosas. Por lo tanto, la única manera de evitar el proceso al infinito en el *cogito rerum*, y luego *cogito cogito* es transformar el pensamiento acerca de lo lógico en lo lógico mismo, en cuanto que lo lógico consiste en referencias recíprocas.

A primera vista parece que la lógica es abstracta, puesto que se ocupa de algo separado de las cosas; lo lógico sería en este sentido lo más abstracto, y entonces la lógica sería lógica formal. La manera de conjurar eso y abrirse paso hacia el sentido dialéctico de la lógica es justamente decir que no: que la lógica no es abstracta, sencillamente porque cualquier forma lógica solamente es verdadera en relación con las demás; y justamente esta relación con las demás es la que hace concreta a la lógica, lo que anula su índole abstracta, y lo que constituye el valor referencial propio de la lógica, que no es una referencia real, hacia una *res*. Por lo tanto, el presupuesto fundamental de Hegel ahora, en este momento, es que ese reino de sombras es el reino más conectado, es la conexión misma; pues el entramado más firme que se da son las relaciones lógicas, las relaciones *qua talis*. Y justamente el problema de la referencia se resuelve así en términos referenciales. El problema de la abstracción es que una forma lógica es abstracta sólo en cuanto que aislada. Por lo tanto, la verdad lógica es el todo de todas las determinaciones lógicas y, en consecuencia, la verdad donde se da, cuando se llega propiamente a ella, es en la lógica.

Con esto ¿qué es lo que ha hecho Hegel? Establecer qué la *referencia* no es más que la *relación*. Resolver la noción de referencia en la de relación, y en último término resolver la noción de relación en la de *autorrelación*. Con lo cual se puede apreciar que es aquí donde ese asunto de la autoconciencia tiene al final que ser plasmado. Ahora bien, en el mismo momento en que la

lógica se constituye así, como un todo de relaciones, en ese mismo momento su apariencia de sombra se ha conjurado, pues ahora la lógica es lo más concreto que hay, lo menos abstracto. El puro carácter de ente de razón que tendría la formalidad es ahora la entidad *qua* entidad, y la referencia lógica es la referencia *qua* referencia. La referencia ya no es la del pensar a lo que no es el pensar, sino la referencia del pensar a sí mismo según la relacionalidad de todas las formas de pensar pensadas. Por lo tanto, ahora resulta que aquello con lo que pensamos las cosas, si lo aislamos de las cosas, es un abstracto. Pero si nos damos cuenta de que ese abstracto no es único, sino que todos los abstractos constituyen un sistema de relaciones, entonces, en cuanto sistema de relaciones, ya no es abstracto. En suma, la lógica de Hegel es una filosofía del conectivo, en la que la referencia a la *res* desaparece al ser pensada como relación y conexión.

2. LÓGICA Y REALIDAD

Así se alcanza el sentido de la realidad, porque éste va a ser ahora el sentido de la realidad para el idealismo. La realidad es la totalidad en cuanto que esa totalidad es un sistema de conexiones no referenciales, en el sentido normal de la referencia, es decir, en el sentido de la salida de un pensar hacia la cosa. No digo que esto sea cierto, porque se puede proponer una crítica fuerte a este sentido de la conectividad lógica, pero sí digo que merece atención, porque implica otra cosa, (que Hegel también dice en el prólogo a la *Ciencia de la lógica*): que una vez que se ha aclarado la lógica como sistema de referencias total, eso significa sistema de autorreferencia, es decir, el establecimiento de la reflexividad misma en su carácter interconectivo. Si lo interconectivo es reflexivo, y si lo reflexivo es interconectivo, entonces manifiestamente la noción de “referencia a algo” se ha venido abajo.

Podría parecer entonces que la lógica se nos ha aislado, y que todo lo que antes parecía que era realidad, a saber, aquello que se definía como realidad en el uso referencial de nuestro pensamiento, ahora resulta que eso no es real. La lógica sola no es real en cuanto que las determinaciones lógicas las vinculo a las cosas, porque sólo son abstractas en cuanto que las desvinculo de la cosa. Pero si ellas mismas se vinculan entre sí, entonces esto constituye un reino, un ámbito de la realidad que es la lógica como tal en su autorreferencialidad. Pero en ese mismo momento ese ámbito queda separado del ámbito referencial primario del pensar la realidad, de manera que aquello ya no es realidad. Hegel aquí se toma la revancha. La lógica habla de la realidad como tal, porque la realidad como tal es el todo, pero el todo es el todo lógico. La

auténtica referencia no es la referencia a las cosas, sino que es la autorreferencia reflexiva, que es simplemente la pura conexión.

Con esto Hegel no dice, más bien excluye, que con una forma lógica se piense otra forma lógica, no; una forma lógica no es referente a otra forma lógica en el sentido en que una forma lógica es referente a una cosa; sino que una forma lógica es referente a otra en cuanto que se conecta con ella, pero esa conexión no es referencial. No es pensar lo pensado; con una forma lógica yo no pienso otra forma lógica, sino que la verdad de las formas lógicas es su conexión, y su conexión no es la de un pensar lo pensado. Las formas lógicas son su propia interrelación. Por lo tanto, la realidad en sentido lógico no se puede constituir como se constituye la realidad en el sentido referencial del pensamiento. Así parece que hemos encontrado otro sentido de la realidad, que sería la Realidad (con mayúscula). Entonces, la primitiva realidad, que es la que se constituía en el uso referencial del pensamiento, la tenemos que descalificar.

Si Hegel hiciera sólo esto se quedaría en la lógica, y tendría que rechazar la historiología, y toda la filosofía de cosas. Pero el segundo paso que da Hegel es éste: al final nos daremos cuenta de que al aclarar todas las formas lógicas, toda las categorías, y al aclararlas entre sí, o al constituir la lógica como el sistema total del saber, resultará que nos daremos cuenta de que la referencia hacia las cosas no era tal referencia, sino que la lógica es intrínseca a la realidad, a esa realidad respecto de la cual se consideraba que la lógica sólo se aplicaba a ella. La lógica la reconoceremos, la volveremos a ver, en la realidad: ésa que al principio nos parecía que era una realidad a la que la lógica aludía pero a la que no constituía. La lógica se va a transformar desde aquí en el entramado mismo de las cosas, es decir, que los procesos reales que parecían de entrada extralógicos, van a ser ahora procesos reales lógicos. La lógica va a ser reconocida en todas partes, es decir, la lógica, en su misma separación respecto de una referencia, va a constituir un sentido de la verdad que va a sustituir a la referencia misma; pero no solamente en el reino de la lógica, sino también en el reino de aquello a lo que en principio parecía que la lógica se refería.

Éste es un asunto al que Hegel se compromete; porque, si no, tendríamos dos mundos, o habría que descalificar uno de ellos: quedarse sólo con el mundo lógico y el mundo en sentido normal eliminarlo; pero así no habría una filosofía del mundo, de la realidad, de la sociedad, porque todo eso de antemano parece que es extralógico, aquello a lo que se refiere la lógica. Si ahora hemos encontrado el sentido de la realidad en términos estrictamente

lógicos, como totalidad lógica, entonces parece que lo otro ya no es real. Pues no; Hegel lo que va a decir es que eso es real, pero lo es porque la lógica es la entraña de su realidad; es real porque su estructuración misma ocurre según la lógica. Hegel dice esto con unas frases que son sumamente indicativas, a saber: “claro está que no se puede pretender que un estudiante, un primerizo en lógica, se de cuenta de esto. Esto, solamente lo puede llegar a advertir el adulto: el que sabe que la lógica es la entraña de todo, que, en definitiva, la estructura de la realidad es la estructura lógica, o digámoslo así que el *ordo et conexio rerum* es *ordo et conexio idearum*, para emplear una expresión de Spinoza; esto –dice– solamente lo sabe el hombre maduro”. Lo mismo que por el hecho de que un alumno entienda muy bien una proposición ética, esa proposición ética no tiene el profundo significado, el profundo sentido, que tiene para un hombre maduro. Es decir, que darse cuenta de que la lógica es la entraña, el esqueleto de la realidad, el armazón, la estructura misma de la realidad, ese profundo e inmenso saber se alcanza cuando ya uno no es nominalista, cuando las sombras se han transformado en la realidad.

Marx decía que lo que Hegel había hecho es poner al mundo cabeza abajo. Realmente, es una basculación del sentido de la realidad verdaderamente sorprendente la que hay en el idealismo absoluto de Hegel. Hegel sostiene que solamente quien sabe muy bien lógica, quien ha madurado mucho en lógica, se da cuenta de que la realidad, ésa que antes aparecía sólo como algo a lo que se refería la lógica, como algo externo a ella, ésa no tiene más esencia que la lógica. De todas maneras, la cuestión es si Hegel logró su propósito, es decir, si logró esa pretendida madurez para la cual en definitiva toda la realidad es lógica. Incluso la realidad extralógica habría que verla desde el punto de vista de la lógica; con lo cual la lógica equivale a la metafísica. Lo que hay que preguntar es si esto Hegel lo lleva bien a cabo, o si Hegel es tan maduro como él mismo pretende.

La respuesta es negativa, sobre todo si estudiamos comparativamente los temas que aparecen en la *Ciencia de la lógica* con la estructura dialéctico-lógica que Hegel atribuye a la historia, o a la técnica, o a la cultura; y también con la débil dialéctica, porque es débil –él también la llama débil–, que aplica a la naturaleza (a lo que él llama naturaleza). Entonces se cae en la cuenta de que no hay ese reconocimiento de la realidad lógica en lo que de entrada parecía que era puramente referencial, no hay un estricto paralelismo con la construcción de la *Ciencia de la lógica*, sino que ocurre algo que distorsiona esta pretendida equivalencia.

3. CONTENIDOS DE LA “CIENCIA DE LA LÓGICA”

La *Ciencia de la lógica* está dividida en dos partes un poco disimétricas, porque la primera parte se divide en dos libros. El primer libro es el ser; el segundo libro, la esencia. La segunda parte, es el concepto. A los dos primeros libros Hegel los llama la lógica objetiva, y a la segunda parte lógica subjetiva⁸³. La lógica objetiva está dividida en dos libros: el tratamiento del ser y el de la esencia; la lógica subjetiva no está dividida en libros, sino en secciones. Primer libro de la primera parte, el ser; segundo libro de la primera parte, la esencia. Segunda parte, ya no dividida en libros sino en secciones, el concepto. Ser, esencia, concepto: éstos son los tres grandes epígrafes de la lógica.

En el apartado del ser, Hegel trata de una serie de categorías, o de determinaciones lógicas, algunas de ellas según las listas de Aristóteles, otras según la lista de Kant, y otras nuevas. Lo primero es el ser, luego la nada, y la articulación sin la cual no son ambas verdaderas, sino meramente abstracciones: el devenir. Ser, nada, devenir. Con el devenir sale algo que, aunque considero que no es un trascendental, para la filosofía tradicional sí lo es; y las determinaciones de algo son sus cualidades. La cualidad es una categoría de Aristóteles. Después Hegel hace un intento de paso de la cualidad a la cantidad; y en ese puente trata fundamentalmente tres temas que son la finitud, la infinitud y la noción de límite, otra gran noción filosófica. Aquí distingue lo que él llama el límite como barrera y como frontera, que es su modo de superar o de ir más allá del límite. Y así llega a la cantidad. En el estudio de la cantidad mete todo lo que puede: el problema de la divisibilidad, es decir, el famoso problema del continuo; luego hace una especie de filosofía de las matemáticas, del número, y por último lo que Hegel llama la medida, el problema de la graduación. Pero es que cualidad y cantidad tienen que resolverse sintéticamente en medida. La medida es el modo como la cantidad no es mera cantidad, y la cualidad no es mera cualidad.

De la medida ya pasa a la esencia; y este tema está dividido a su vez en tres partes que son la apariencia, el fenómeno y la realidad. La esencia, que es el segundo libro de la primera parte, es, dice Hegel, un tema más difícil, que cuesta más establecer. A la esencia Hegel le llama también *reflexión*. La esencia como reflexión tiene los siguientes temas: en la sección primera aparecen la apariencia, la identidad, la diferencia, la contradicción y el fundamento; la sección segunda es el fenómeno, en que trata de la existencia de la

83 Eso son los títulos que Hegel pone, pero con sus títulos hay que tener en cuenta que, al parecer, el índice lo hacía al terminar de escribir; lo cual es prueba de que no tenía una falsilla, sino una especie de abundancia mental de la que iba sacando el escrito, y luego lo titulaba.

cosa, y de la relación. La sección tercera se llama la realidad, y en ella habla de lo absoluto, de la realidad y de la relación absolutas. Resumiendo: los temas son la apariencia, el desarrollo de la apariencia que es el fenómeno, y luego la realidad; éstos serían los tres grandes momentos del tema de la esencia. Luego está la lógica subjetiva (aquí subjetiva sólo quiere decir el tema del concepto), que es la segunda parte, y que tiene tres secciones. Hegel la llama la doctrina del concepto y se divide en la subjetividad, la objetividad y la idea.

Recapitulando un poco, los tres grandes capítulos serían el ser, la esencia y el concepto. En el ser: cualidad, cantidad, medida, una preparación para dar el salto. En la esencia: apariencia, fenómeno y realidad. Con todo, las divisorias del concepto están peor hechas que las precedentes, porque Hegel, por así decirlo, ya no tiene tanta energía; aunque es para él lo más importante, porque cree que es lo que él añade. Efectivamente esto tiene bastante el carácter de la historia de la filosofía y, además, Hegel quiere adecuarlo a la marcha de la historia de la filosofía. Sostiene que la lógica objetiva ya ha sido desarrollada antes de él, y que él sólo intenta recoger asuntos ya tratados, y ver cuál es su articulación interna, su articulación lógica. Ya hemos dicho cómo Hegel transforma la referencia para que la lógica se constituya como un sistema, no como una apelación a algo distinto. Pero eso es el asunto del concepto, que Hegel cree que es lo que él aporta, algo así como la culminación, una profundización, una radicalización última de las posiciones anteriores y, al mismo tiempo, una clausura. Esta aquí toda la metafísica, toda la teología: la lógica como teología y como metafísica.

¿Qué modo tiene Hegel de tratar todos esos asuntos que han ido apareciendo? Eso no es nada fácil de exponer, porque siempre que se quiere hacer un resumen de Hegel se pierde la articulación viva de su pensamiento. Pero, por otra parte, tampoco podemos seguir línea a línea su discurso, porque para eso necesitaríamos un curso entero. Por una parte, Hegel tenía que conseguir una relación interna, una referencia tal de todas esas nociones que le van saliendo que sea una referencia entre sí, para evitar que sea una referencia que envíe fuera. Es decir, tiene que conectarlas. En la conexión Hegel emplea como instrumento fundamental la *negación*; un instrumento importante, aunque pueda parecer raro. La negación es lo que le permite conectar.

4. PRIMERA Y SEGUNDA NEGACIÓN

Parece raro que la negación sea una conexión o, por lo menos, que sea una conexión tan importante, tan sólida, que pueda ser ella la manera de constituir el saber absoluto, la verdad, prescindiendo de una lógica puramente referencial, que sea el medio para construir una lógica conectiva que no sea referencial. ¿En qué sentido se puede decir que la negación cumple esa función?, ¿cómo entiende Hegel la negación? Aquí nos encontramos con la cuestión de Hegel como filósofo *dialéctico*, o con el carácter dialéctico de la lógica de Hegel. La negación es un conectivo lógico⁸⁴.

En Hegel la negación cumple una tarea: permitir avanzar. En la negación consiste el carácter procesual, según el cual se puede pasar de una noción a otra. El carácter procesual hace que una nueva noción sea negativa respecto de otra que ha aparecido antes; de manera que la negación es un procedimiento según el cual se va más allá de lo que ya se ha tematizado, y al mismo tiempo se coloca en su estricto momento lo que tiene que aparecer. Es decir, si se ha tematizado A, el modo según el cual conseguimos salirnos de A para sacar a relucir otra noción es la negación de A. De manera que el primer carácter que tiene la negación es el de ser un *proceso*. Hegel lo llama el *trabajo negativo*. La negación permite seguir; y por lo tanto, como la lógica es proceso, es una secuencia mental, incluso una actividad, una edición de contenidos, porque no es simplemente una pura ordenación de lo ya dado.

La negación es una función que a la vez ya es *conectante*; no solamente descubridora o inventiva que permite avanzar, que permite descubrir, siempre y cuando las nociones aparezcan como estrictos términos de las negaciones. Lo que tiene la lógica de *avance* y lo que tiene de *conexión* están en la negación a la vez. La negación nos permite salir de una noción, pero además al hacernos salir de una noción resulta que pasamos a otra. Por lo tanto, la negación lo mismo que tiene de conectante es lo que el conectivo tiene de incrementante. La negación no puede cumplir esto si nos la tomamos como una noción simple. Hay que verla como un conectivo, que sólo lo es en tanto que es un procedimiento de edición, un procedimiento inventivo. Negando, o estableciendo el carácter negativo de una noción, es como inventamos, en el sentido primario de la palabra, otra noción; la negación conecta en la misma medida en que es heurística, inventiva.

⁸⁴ Curiosamente los escolásticos también dicen algo parecido, pues les aparece la negación cuando definen la lógica. La lógica es el tercer grado de abstracción negativa, suelen decir (Maritain, p.e.), y a veces no se sabe lo que quieren decir o no lo expresan bien: la metafísica es el tercer grado de abstracción positivo, la lógica el negativo.

Es evidente que la negación no puede ser sólo esto, pues tiene que funcionar de otro modo, porque tiene que permitir volver, y reconocer lo antecedente desde aquello a lo que se ha llegado, desde el término al que se ha arribado; es decir, debe poder invertirse: no ya la relación inventiva desde el primer momento o término, sino la relación comprensiva que se abre, una vez que se ha inventado, desde el segundo momento respecto del primero. Es decir, que tras darse cuenta de la negatividad de A se pasa a una noción distinta que es no-A y ésta se establece, con eso naturalmente ya se ha conseguido una conexión, que es conectiva en cuanto que es inventiva. Pero con eso lo que tiene de conectivo la negación queda incompleto, pues hace falta ahora que la negación permita una vinculación más estrecha, de tal manera que pasar de una noción a otra no sea perder la anterior, sino más bien el poderla asumir, el poderla conservar en una comprensión, en un darse cuenta justamente de lo que uno no se había dado cuenta, podríamos decir, acerca de aquella noción cuando la editó. Se trata de una profundización en su propia comprensión, en su propia intelección.

La negación no solamente incrementa el saber en el sentido de que lo amplía, pues entonces el carácter inventivo de la negación sólo nos haría avanzar ampliando las nociones tematizadas, sino que tiene que servir también para entender mejor lo que antes se había entendido. Es decir, la negación tiene que ser algo así como la consumación de la verdad de lo negado. Es decir, que si el descubrimiento de la negatividad de A nos permite sacar otra noción que establecemos como no-A, ahora tenemos que volver a A de tal manera que al verla en conexión con no-A, entendemos mejor A y a no-A. Por eso Hegel tiene que funcionar con dos negaciones: una negación que a veces llama *negación simple*, y otras *primera negación*, y otras con la negación que llama *negación de la negación* o *segunda negación*.

5. LA UNIDAD SINTÉTICA

Supongamos que tengo la noción de finito. Entonces, si a la noción de finito le pongo un “no” delante, me sale la noción de infinito. Entre finito e infinito hay una negación simple: finito negativamente, infinito. Pero la verdad del finito y la verdad del infinito es la negación del carácter puramente secuencial y, por lo tanto, separado, de ambos; porque si el infinito queda fuera del finito, entonces no es un verdadero infinito. Justamente dándome cuenta de que esa posición del infinito como distinta del finito es algo que hay que negar para que sea verdadera la noción de infinito, veo que tengo que negar la separación del infinito respecto del finito, y decir que el verdadero infinito es

el infinito y el finito. Esto es obvio incluso por la misma forma gramatical: finito, infinito.

Al infinito, en cuanto que está separado del finito, ¿qué le pasa? Que no es el verdadero infinito, porque un infinito al que le falta el finito todavía es finito. Por tanto, tengo que añadir una segunda negación, en virtud de la cual el infinito sea el verdadero infinito, sea finito “e” infinito. Tenemos que notar la copulativa que conecta finito e infinito. El auténtico conectivo de Hegel es la *segunda negación*. Se tiene que negar que el infinito sea distinto del finito, y se tiene que negar, porque en la misma medida en que sea distinto es finito. Se tiene que decir que el infinito es el finito y el infinito, de manera que la auténtica noción de infinito es –dice– el infinito elevado al concepto, y el finito elevado a concepto; y esto es la segunda negación, según la cual se niega la diferencia entre finito e infinito, puesto que el infinito es negativo respecto del finito. Pero esa negación se consuma en la separación, y en el fondo es contradictoria, porque un infinito separado de algo no puede ser infinito. En cambio, el infinito elevado al concepto y el finito elevado a concepto es la segunda negación, según la cual se niega la diferencia entre ambos, de manera que el infinito lo sea necesariamente; puesto que es una negación negativa respecto del procedimiento que lo hace finito, y eso es lo que hay que declarar en la segunda negación.

En una primera negación: finito e infinito. Pero esa diferencia no la puedo entender como una diferencia separada⁸⁵. El infinito se distingue del finito en la primera negación, y no se distingue de él en la segunda negación. Se distingue en la primera, porque la primera negación es eurística, amplía. Pero en la segunda negación se tienen que tener en cuenta tanto al infinito como al finito. El infinito que entra en la primera negación no es infinito, porque está separado al ser distinto del finito; lo infinito no puede dejar fuera a lo finito porque si lo deja fuera, él mismo es finito. Luego, en el infinito yo no puedo establecer la negación tal que me lleve otra vez a lo finito. Se suele decir que la negación de la negación es la negación rotunda, tal que si tengo A y no-A, y niego no-A me quedo solo con A. Pero Hegel dice que la negación de la negación no es la negación de uno de los términos, sino que es la unión de los dos términos. La verdad de los dos juntos es el *concepto* de los dos, la *síntesis*. Y, además, lo es gramaticalmente, digámoslo así, según el significado que nos sale de la gramática.

Lo mismo pasa en la esencia con la diferencia. ¿Cómo se pasa de la apariencia al fenómeno? Estableciendo la noción de identidad y la noción de

85 Con Dionisio Areopagita diríamos una diferencia *sine discretionis*.

diferencia. Identidad negativamente es diferencia; identidad negativa. ¿Qué es lo distinto de la identidad? La diferencia. Ahora bien, una identidad diferente de la diferencia es una diferencia a su vez. Por lo tanto, la auténtica diferencia será la reunión de la identidad y la diferencia. Y eso es el concepto de identidad y de diferencia: elevar identidad y diferencia a concepto. Sólo entonces, si se unifica la identidad con la diferencia, la identidad es coherente, tiene su verdad, y la diferencia también. Porque ¿de qué es diferente la diferencia? De la identidad. Y la identidad ¿respecto de qué es identidad? Respecto de la diferencia. Pero si pongo la identidad por un lado y la diferencia por otro no puedo realizar el concepto de ambas, porque si la diferencia está puesta como distinta de la identidad es idéntica a sí misma, en cuanto que puesta; y si la identidad es distinta de la diferencia no es identidad, puesto que tiene fuera la diferencia y, por lo tanto, es diferente de ella. En consecuencia, es en la diferencia donde está la identidad. La noción negativa de identidad se reúne con la de diferencia, y entonces, ¿respecto de qué se determina la diferencia? Respecto de la identidad; y ¿de qué es distinta la identidad? De la diferencia. Si la identidad es discretamente distinta de la diferencia, entonces esa distinción le mete a la diferencia dentro, la hace confundirse con ella; y a la diferencia le pasa igual. Luego, para que yo pueda pensar a la vez ambas, sin caer en algo ridículo, tengo que decir juntas identidad y diferencia.

Así ¿a dónde voy a parar? A que el principio de identidad me remite al fundamento, al principio de causalidad. La auténtica identidad, como es una identidad con diferencia, es fundamentación; según yo lo veo, el concepto de fundamento es realmente la reunión de identidad y diferencia. Porque, ¿qué es una causa en sentido trascendental? La causa es aquello que tiene algo causado, y por lo tanto de algún modo lo es. Pero también es diferente respecto de ello, pues lo ha causado. Es idéntica y, al mismo tiempo, se pone en diferencia respecto a ello. Identidad y diferencia. El primer paso negativo de la identidad es la diferencia: el no de la identidad es la diferencia; pero inmediatamente se tiene que notar que hay una imbricación, es decir, que no se trata únicamente de que la diferencia esté fuera de la identidad (de haber dado el paso desde la identidad a la diferencia), sino que por ello mismo la identidad queda afectada de diferencia. Y si la diferencia la pongo exclusivamente separada se identifica con ella misma, pues es una diferencia que es identidad. No es que la diferencia no sea diferencia, sino que precisamente por su propio concepto negativo, la diferencia es diferencia de la identidad, no diferencia de la diferencia; y la identidad, por ser negativa, es identidad de la diferencia, no diferente de ella. Hay una referencia de la identidad a la diferencia y de la diferencia a la identidad.

Por tanto, identidad “y” diferencia es la auténtica identidad, la verdad de la identidad. Para decirlo de una manera tautológica: la verdad de la identidad y la diferencia es la identidad “y” la diferencia. La verdad de la identidad “y” la diferencia, no sólo de la identidad, ni sólo de la diferencia, sino de la identidad “y” la diferencia. Por lo tanto, la verdad donde está es en la “y”. Hegel es el filósofo de la *conciliación*; de la *conjunción*. A la identidad parece que le molesta la diferencia, porque si es identidad, no puede tener ninguna diferencia. Pero no es así, dice Hegel, porque la identidad sólo es identidad respecto de la diferencia. Luego, la verdad de la identidad es su conexión con la diferencia. Pero conexión, que no es la mera afirmación de que la identidad es la diferencia, sino la reunión de la identidad “y” la diferencia: lo nuclear es la ‘y’, que es la *segunda negación*. La verdad es el *todo*; y ¿cómo puede ser la verdad el todo? Pues así; no puede ser de otra manera. ¿Cuál es el todo de identidad y diferencia? La “y”.

Ser; su negación: la nada. Pero la nada no se puede poner fuera del ser porque si se pone fuera, sólo queda el ser, y entonces la nada no es nada. Pero como lo que interesa es justamente la nada, tenemos que decir ser y nada. La verdad del ser y la nada es justamente el ser y la nada: la “y”. La verdad del ser y la nada es el *movimiento*, el paso del ser a la nada y de la nada al ser; la “y” es el *devenir*. La noción de ser pasa negativamente a la nada, pero entonces no van unidos. ¿Cómo se unen? Pasando de ser a nada y de nada a ser; y eso es, simplemente, moverse; luego la verdad de ser “y” nada es el *devenir*.

Esta “y” es estrictamente conectiva; pero conectiva en la misma medida en que no hay referencia hacia fuera. Es patente que lo que elimina la referencia es la negación, porque no puede decirse que el ser sea la nada en referencia. Si entendemos que el estatuto pensado del ser es distinto de su estatuto real, de tal manera que cuando pensamos la noción de ser remitimos al ser real según lo que se llama referencia, entonces no estamos en la lógica. Pero si de la noción de ser, en vez de remitirla a su referente real en cuanto extraideal, empezamos un proceso lógico, nos dirigimos a algo que no es intencional, sino que es pura génesis ideal; y entonces nos quedamos con la lógica pura, y así el ser no me refiere fuera de él, a su realidad exterior, sino que me refiere a sí mismo, a su propia posibilidad de seguir pensando según él. Pero si ya se ha pensado el ser, lo único que se puede hacer ahora es pensar la nada. Desde un punto de vista puramente lógico, según Hegel, el ser no me lleva al ser, sino que me lleva a la nada. Pero si me lleva a la nada, entonces tengo que proceder con ser y nada de una manera lógica, y decir no que el ser sea la

nada, sino que en el puro orden del pensamiento, tengo el ser y la nada. Y ¿qué hace el pensamiento con el ser y la nada? Pasar de uno a otro; por lo tanto, la relación entre el ser y la nada es el puro *proceso* que va del ser a la nada y de la nada al ser; y esto es el *devenir*. Así se ha conseguido obtener otra noción, la de *movimiento*.

Hegel no está diciendo que la nada sea un predicado del ser: ¿cómo va a ser la nada un predicado del ser, si la nada no es un predicado lógico? ¿Y el principio de contradicción? “¡Hegel atenta contra el principio de contradicción!”, exclaman algunos. No; Hegel lo que está es haciendo lógica. Tenemos el ser, vamos a seguir pensando; no hacia la cosa, sino pensando: me salgo del ser, si sigo pensando y pienso lo que no es el ser, la nada. Entonces, ya tengo la noción de nada captada lógicamente; o mejor concebida lógicamente, porque esto es un proceso. Supongamos que tengo por separado la noción de ser y la noción de nada; pues nos pasa lo mismo que la diferencia separada de la identidad. Pero entonces donde está la auténtica verdad del ser respecto de la nada y de la nada respecto del ser no es en la suposición de ambos términos, pues a ello se ha comprometido Hegel ya que rechaza toda referencia. Tengo que excluir lo supuesto, la suposición del ser y la suposición de la nada; y eso lo consigo poniendo ambas nociones en mutua referencia: la verdad de la nada y la verdad del ser es la conexión de ser y nada, la pura conexión que llamo ser “y” nada. Y esa pura conexión de ser “y” nada es el paso de uno a otro, el devenir. Y esto no tiene nada que ver con el principio de contradicción.

Si se admite que ser es verdad al margen de nada, y que nada es verdad al margen de ser, entonces se está suponiendo el ser y la nada fuera del pensamiento, porque la nada separada del ser será algo, la cosa nada, y el ser separado de la nada será otra cosa, la cosa ser. Pero aquí no estamos haciendo eso: estamos en el “reino de las sombras”, jugando con el ser puramente pensado. Si pienso el ser, lo que está siendo pensado es el ser; pero el pensar no se para en el ser: piensa el ser y pasa a la nada; ¿cómo pasa a la nada? No como la referencia del ser, porque el ser no refiere a la nada, sino según el proceso lógico. Aquí está la autonomía que tiene la lógica respecto de cualquier filosofía intencional. Y entonces puedo tomar en cuenta el proceso, es decir, lo que he hecho pensando cuando he puesto juntos ser y nada: ¿qué es lo que hago pensando cuando pongo la “y” entre ser y nada? Esa “y” es mi propio pensamiento que pasa de ser a la nada y viceversa. Y eso ¿es una cópula judicativa? No: eso es conceptual, es el devenir.

A este planteamiento Heidegger le ofrece una objeción importante nada más empezar *Ser y tiempo*. Dice que Hegel no ha establecido ninguna conexión, que la articulación entre las nociones no la ha alcanzado Hegel en la *Ciencia de la lógica*. Lo único que ha hecho es poner una cosa detrás de otra, pero el problema de la interna unidad Hegel no se lo ha planteado ni lo ha resuelto. Quien únicamente se planteó esto, de una manera insuficiente, pero el único que se lo planteó, fue Aristóteles, y luego la exégesis escolástica cuando hablaba de la *analogía*. La analogía sí que es una unidad, quizá no bien establecida del todo, pero una unidad. Hay un contraste entre dialéctica y analogía. ¿Cómo se unifican mejor dos nociones, si se trata de dos nociones distintas: cuando establezco una relación entre ellas, un paso entre ellas; o sólo las podré unificar según una noción respecto de la cual las dos participan, algo que sea a la vez uno respecto de las dos nociones, y al tiempo respete la diferencia entre ambas? A esto es a lo que los clásicos llaman analogía; y ése es un criterio superior de unidad, dice Heidegger.

No es quizá el mejor criterio de unidad que se puede proponer, según Heidegger, pero es más adecuado que la dialéctica. Que quizás haya una unificación mejor lo piensa Heidegger al darse cuenta de la mutua co-pertenencia de los tres momentos del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Por eso si yo quiero construir un horizonte de comprensión, tengo que tomar como horizonte de la comprensión el tiempo entendido así: como una articulación intrínseca. Pero antes de esa propuesta que hace Heidegger, lo que dice es que la única noción de unidad realmente admisible es la analogía, no la dialéctica.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gno-seología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)

- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)

- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)

- Nº 168 Paloma Pérez-Illarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)

- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)

- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, *“Primalidades” de la amistad “de amor”* (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- Nº 214 David González Ginocchio (ed.), *Metafísica y libertad* (2009)
- Nº 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- Nº 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler, introducción, selección de textos y glosas* (2009)